Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 14/15 — Gotha, 2. April 1925 — 39. Jahrgang

Inhalt: Der Wille zum Leiden — Die erste evangelische Glaubenslehre. Luthers Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen. Sechstes Stück — Das Kreuz Christi in der neueren Literatur. 1. Goethe — Hermann Cohens „Jüdische Schriften" — Zur russischen Kunstgeschichte. 2. Den Bildern zu Grunde liegende Glaubensvorstellungen — Die deutschen Theater nach dem Kriege. 1. Die Erinnerungen des Zuschauers — Zehn Gebote vor der Wahl — Die Tagung der „Christengemeinschaft" in Berlin — Das Schrifttum der „Christengemeinschaft" — Marx-Kant-Kirche. Verhandlungen des Bundes für Gegenwartchristentum 1924 — Zur Beerdigung des Reichspräsidenten. Brief an den Herausgeber — Bücher und Schriften: Anthroposophische Literatur; Geschichten von Elisa (Gunkel); Die philosophischen Probleme des Kommunismus vornehmlich bei Kant (Schlund); Oster- und Pfingstbuch (Schneller); Evangelienfahrten (derf.); Durch die Wüste zum Sinai (derf.) — Vom Katholizismus der Gegenwart — Wöchentliche Chronik — Anzeigen

Der Wille zum Leiden

Mein Vater, ists nicht möglich, daß dieser Kelch von mir gehe, ich trinke ihn denn, so geschehe dein Wille!

Stehet auf, laßt uns gehen! Siehe er ist da, der mich verrät!

Matth. 26, 42 u. 46

Man darf wohl sagen, daß die Kreuzigung Jesu den äußeren, Gethsemane aber den inneren Höhepunkt der Passion darstellt.

In jenem umhegten Garten am Ölberg, in der Nacht vor seinem Tode begann Jesus zu zittern und zu zagen. Sein menschlicher Organismus lehnte sich auf gegen das Leiden und lief den letzten, aber schwersten Sturm gegen den stetigen Ergebungswillen, den Jesus von seiner ersten Leidensverkündigung an zeigt. Die Worte: „So geschehe dein Wille! ... Steht auf, laßt uns gehen!" bilden den inneren Abschluß der Geschichte und lassen erkennen, wie sich in ihm der klare Wille zum Leiden zwar schwer, aber entschieden durchrang. Hier hat er Ja gesagt zum harten, unabänderlichen Willen seines Vaters. Damit vollzieht sich die Entscheidung zur Passion; und gerade, daß sie sich so menschlich und unter uns so verwandten, qualvollen Kämpfen vollzieht — gerade das macht uns dieſen Jesus so bruderhaft lieb.

Darum ist der kämpfende und leidende Jesus von Gethsemane schon tausendmal in ähnlichen Lagen unser Trost gewesen. Wenn wir in der Passion unseres Lebens vor einem Schweren, Unüberwindbaren stehen, dann richten wir den Blick auf den menschlich so verständlichen Jesus von Gethsemane. Seine Gestalt gibt uns Kraft, weil wir in ihm den größeren Bruder leiden sehen, der trotz seiner Heiligkeit nicht verschont wurde. Wie sollten wir, die Sünder, Schonung erwarten dürfen? Wir empfinden es als eine Nötigung, weil er so gelitten hat, nun auch unserseits im gehorsamen Leiden ihm nachzufolgen.

Aber darin liegt nicht die ganze Bedeutung dieser Gestalt. Denn nicht nur im Leiden gilt es nachzufolgen, sondern im Willen zum Leiden. Das ist gerade das Entscheidende, nicht daß wir ein unabänderliches Leiden tragen — das müssen wir auf alle Fälle — sondern daß wir es als göttliche Notwendigkeit tragen. Wir pflegen gerne diese unausweichlichen Härten des Lebens als Sinnlosigkeiten, ja manchmal als Ausgeburt des Satans zu empfinden. Wie entsetzlich, dann leiden zu müssen! Aber es in Gottes Willen einzubeziehen durch Unterwerfung unter ihn. Seine Hand auch in schweren Verlusten und schmerzlichen Schicksalen zu spüren, so daß es uns ein offenbarendes Wort aus Gottes Tiefe wird — das ist die Frucht einer Nachfolge Jesu nach Gethsemane.

Aber noch mehr hat uns der in Todesbangen ringende Heiland zu sagen. Wofür leidet er? Damit die barmherzige Gottesgüte unter den Menschen wirklich werde und so ein himmlisches Trösten über uns komme. Es ist nun eine feststehende Tatsache, daß die Tat des Heilandes von seinen Jüngern immer wiederholt werden muß, damit die Erlösung wirklich werde. Immer wieder muß es für den Christen ein Gethsemane und Golgatha geben, damit die Frucht von Jesu Leiden frisch und wirksam bleibe. Und — wie in der letzten Andacht gesagt wurde — da ist die Nachfolge Jesu im eigentlichen Sinne, wo gelitten wird für sein Reich, d. h. für die Verwirklichung der umfassenden, ewigen Gottesgüte. Anzuerkennen, daß diese Verwirklichung nur durch Leiden möglich, daß, wie alles Große, so auch das Reich Gottes nur unter Schmerzen geboren wird; Ja zu sagen zu dem rätselhaften Zustand, daß der Weg zur heiligen Tiefe durch Leiden, durch Jesu und unser Leiden, führt — darin besteht unser Gethsemane. Es ist das von uns gesprochene klare Ja, daß all unser Leiden anerkannt und getragen wird im Dienst des Gottes, den uns zu offenbaren, Jesus gelitten hat.

Wenn wir nun wieder Passion feiern, so nicht, indem wir auf der Tat Jesu ausruhen und uns ihrer nur als eines für uns geschehenen Werkes getrösten, sondern indem wir mit ernstem Willen unser Kreuz auf uns nehmen im Kampfe um die Verwirklichung dessen, was Gott durch Christus mit der Menschheit will, wissend, daß die Passion Jesu nur durch seine Nachfolger stets neu und fruchtbar wird.

„So geschehe dein Wille! ... Stehet auf, laßt uns gehen!" W

Die erste evangelische Glaubenslehre

Luthers Traktat De libertate christiana

6

Rückblick auf den ersten Hauptteil

Glaube und Freiheit! die beiden gehören zusammen. Man kann wirklich nicht sagen, daß uns das heute geläufig wäre. Daß es uns von den Kanzeln unablässig gepredigt, im Unterricht unsern Kindern eingeprägt würde. Zuweilen nur, wo der Bibelspruch des Textes es verlangt, wo der Prediger aus irgendeinem Anlaß auf diesen Gedankengang ausnahmsweise gerät, stellt sich die Botschaft ein. Und dann horchen wir. Es klingt wie feines Glockenläuten aus einer Welt, die doch nicht ganz die unsre, nicht die gewohnte ist.

Daß Glaube und Freiheit zusammengehören, daß sie ein und dasselbe sind, wissen gemeinhin weder die Gläubigen noch die Ungläubigen. Vielmehr stellen beide sich unter „Glaube" etwas ganz Andres vor. Von den Ungläubigen nicht lange zu reden: Glaube dünkt ihnen Unfreiheit, Verleugnung des gesunden Menschenverstandes, des Rechts auf eigne Meinung, auf persönliche Entscheidung, Beurteilung und Anschauung, Glaube dünkt

ihnen Unwahrhaftigkeit, Unmündigkeit. Alles Frei-Denkertum ist dieses Vorwurfs voll. Und die Gläubigen? Prüfe doch ein Jeder sich selbst, ob die Gedankenverbindung „Glaube — Freiheit" ihm geläufig ist. Keines gewiß von unsern Lesern, das diesen Zusammenhang nicht schon gedacht, sich ihm nicht schon liebend zugewandt hätte: das darf ich hoffen. Aber geläufig, selbstverständlich ist er uns nicht. Er ist kein Grundbegriff der kirchlichen Verkündigung, des christlichen Unterrichts. Wo er lebendig ist, da ist er viel eher etwas Erkämpftes, im Widerspruch zu unserm Kirchentum und seinen Ansprüchen festgehaltenes Gut.

Ist es so, dann hat das auch seinen Vorteil. „Glaube — Freiheit" diese Losung ist gänzlich der Gewöhnung, der Gedankenlosigkeit, der landläufigen Phrase entrückt. So alt sie ist, man kann von ihr reden als von etwas Neuem, Entdecktem, Unerhörtem.

Luther will ein Büchlein über die Freiheit der Christenleute schreiben, und er redet vom Glauben. Er setzt über die erste Hälfte seines Büchleins die Überschrift: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und Niemandem untertan" — und redet viel mehr von dem Christenmenschen und dem Glauben, der den Menschen zum Christen macht, als von seiner Herrlichkeit. Zwar, das ist vielleicht zu viel gesagt. Immerhin, es liegt ihm alles daran, uns den Weg zu dieser Herrlichkeit zu zeigen und zu führen, viel mehr als an der Beschreibung dieser Herr-lichkeit selbst. Und eben damit wird seine Freiheits-lehre eine Glaubens-lehre.

Glaube bringt Freiheit. Glaube ist Freiheit. Wovon macht der Glaube frei? Man könnte antworten: Von Sünde, Tod und Teufel. So könnte Luther antworten; er würde noch das Gesetz hinzufügen *)! Aber wie leicht fehlt der Rhetorik solcher Antwort die Anschauung, die Begrifflichkeit. Wie leicht wird sie zur Phrase. Luther beschreibt den befreienden Vorgang des Glaubens zart und fein und eingehend mit Hilfe von lauter anschaulichen Bildern oder Gleichnissen aus dem Personleben. Mit lauter ethischen Hilfsbegriffen arbeitet er, um das religiöse Phänomen des Glaubens verständlich zu machen, der die Freiheit ist.

Wenn der Glaube Freiheit ist, wovon macht er denn frei? Das ist und bleibt die nächstliegende Frage. Man kann mit Luther nur antworten: Vom Unglauben. Diese Tautologie wird Jeder geneigt sein abzulehnen. Aber doch ist das Erste, was wir glaubend begreifen müssen, daß unsre Unfreiheit, in der wir uns von Natur befinden, der Unglaube ist. Nicht die „Sünde", von der wir ja noch gar nicht wissen, was sie ist, sondern der Unglaube. Wir reden vielleicht von Sünde und verstehen darunter unsre moralische Unvollkommenheit mit ihren Schwächen und Gebrechen, die sich bis zum Laster und Verbrechen steigern können. Aber aufgehen muß uns erst der Blick dafür, daß dieser Zustand aus unsrer inneren Unfreiheit gegenüber dem ewigen Sein selber kommt. Wir haben Gott nicht. Das ist unsre „Sünde". Unsre sittlichen Mängel mag man sonstwie nennen: Sünde ist ein religiöses Wort, hat seinen ganzen Sinn nur Gott gegenüber. Wir stehen nicht richtig zum Zentrum der Dinge, zu der ewigen Macht der Dinge, zum Herrn des Menschen-Seins. Das ist die Sünde, und das ist der Unglaube.

Von diesem dumpfen, törichten, unmöglichen Zustande macht der Glaube frei. Er ist (1) das Erwachen der Seele zum Vernehmen des Worts; er ist (2) das Ja der Seele zu dem Inhalt dieses Worts, daß es die Rede eines Wahrhaftigen sei; er ist (3) der Vollzug einer Gütergemeinschaft mit dem Höchsten, wie sie ein Analogon nur hat an dem Austausch innigster ehelicher Liebe.

Wovon wird man durch den Glauben frei? Vom Unglauben. Das heißt: Der vernehmende, in das Zutrauen zum Wahrhaftigen und in die restlos sich austauschende Liebe Gottes hineinwachsende Mensch verliert in dem Maße, als ihm dies alles zu Teil wird, das Mißtrauen, die Scheu, die Zaghaftigkeit zu Gott und zum Guten. Indem er das erste Gebot erfüllt — wirklich erfüllt, denn der Glaube ist ja gar nichts Andres als Erfüllung des ersten Gebots — erfüllt er alle *). Bisher stand es so: Wenn du noch so viel gute Werke tatest, ohne das rechte Verhältnis zu deinem Gott zu finden, bliebst du doch ein Sünder. Ja je mehr gute Werke du tatest, und dir darauf etwas einbildetest, desto sündiger wurdest du. Jetzt hast du dein Zentrum gefunden: in deinem Gott dich selbst. In der Hingabe an ihn schaffst du deine guten Werke aller törichten Einbildung ledig aus dem großen Zusammenhang der ewigen Liebe heraus frei und froh. Es sind nicht mehr die Werke die Hauptsache, die dir voranlaufen müssen und die Himmelstür aufschließen, damit du hineinkommst; sondern du bist der Mensch Gottes, der den Himmelsweg kennt und geht und unterwegs Werke tut, soviel ihm Gnade dazu gegeben ist **). Sogar beten kannst und darfst du für den Andern: alter pro altero.

Diese Neueinstellung vom Werkedienst auf den Glaubensdienst, von den Sachen auf die Person ist für Luther — wie die Dinge damals lagen — das Wichtigste bei seiner Freiheits- und Glaubenslehre. Der freimachende Glaube, den er hier beschreibt, ist derselbe, den er sonst als den rechtfertigenden predigt. Diese Einstellung zu begreifen, wird immer ein wenig geschichtliches Verständnis von Wert sein. Aber schließlich, die Hauptsache zu fassen, wird einer ernsthaften Selbsterkenntnis beschieden sein.

Das Andre, wovon uns der Glaube befreit, ist uns vertrauter. Luther rechnet einfach damit, daß der Christ umringt ist von Feinden: von Not und Tod. Aber wenn der Glaube uns von der „Sünde" freimacht, daß wir in Gottes Namen den Kampf aufnehmen mit dem Bösen und tapfer das Gute tun, allen Versuchungen und Schwachheiten zum Trotz, so macht er uns erst recht von aller Leidensscheu und Todesangst frei. „Ich kann mich an allen Dingen bessern nach der Seele, daß auch der Tod und Leiden müssen mir dienen und nützlich sein zur Seligkeit." Und das ist ja nun eine Freiheit, die — insonderheit dank unsern Liedern — der evangelischen Gemeinde niemals verloren gegangen ist, mag die Theodicee im Einzelfalle dem Einzelnen noch genug zu schaffen machen. Die „allmächtige Herrschaft", die libertas spiritus will eben behauptet sein.

Marburg Martin Rade

*) So in der Tat im letzten Satze der deutschen Schrift. Lat.: WA 7, 69, 20.

Das Kreuz Christi in der neueren Literatur

1. Goethe. 2. Heine und das junge Deutschland. 3. Theodor Storm und Conrad Ferdinand Meyer. 4. Paul Heyse und Gottfried Keller. 5. Friedrich Hebbel und Henrik Ibsen

1. Goethe

So oft Martin Kähler in seinem Buch „Zur Lehre von der Versöhnung" auf Goethe zu reden kommt,

*) Zum Dreizehnten der deutschen Schrift: „Die Werke sind tote Ding, können Gott nicht ehren noch loben — wiewohl sie mögen (= können) geschehen und sich tun lassen Gott zu Ehren und Lob. Aber wir suchen hier den, der nicht getan wird als die Werk, sondern den Selbsttäter und Werkmeister, der Gott ehret und die Werke tut." Das ist der gläubige Mensch. Opera, cum sint res insensatae (unfühlende), non possunt Deum glorificare — quamvis ad gloriam Dei, si fides adsit, fieri possint. Verum nos hoc temporis quaerimus non ea, quae fiunt (qualia sunt opera), sed eum qui facit, qui glorificat et opera producit. Haec est fides cordis.

**) „Der Glaub bringts ihm alles überflüssig. Und wo er (der Christenmensch) so töricht wäre und meinte, durch ein gut Werk fromm, frei, selig oder Christ zu werden, so verlör er den Glauben mit allen Dingen — gleich als der Hund, der ein Stück Fleisch im Mund trug und nach dem Schemen im Wasser schnappte, damit Fleisch und Schemen verlor." Zum Sechszehnten.

führt er das dreiundfünfzigste der Venetianischen Epigramme Goethes an:

Jeglichen Schwärmer schlagt mir ans Kreuz im dreißigsten Jahre;
Kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne der Schelm.

Obwohl Kähler weiß, daß dies Wort weder das einzige noch das letzte Wort Goethes über die Person und das Kreuz Jesu gewesen ist, zitiert er es offenbar mit Vorliebe. Ihn leitet das Bestreben, den Bund zwischen Idealismus und Christentum, den er in seinen Jugendjahren selbst gepflegt hatte, gründlich zu zerstören. So häufig diese Absicht in der Gegenwart wiederkehrt, ist sie doch recht gefährlich. Denn anstatt die Idealisten für das Christentum zu gewinnen, kann man ihnen den Idealismus beflecken und rauben, ohne daß es gelingt, ein Besseres an die Stelle zu setzen. Man sagt, der Idealismus zerschelle in seiner Selbstgerechtigkeit an der Bußpredigt, die das Kreuz Christi ertönen lasse. Der tiefste Unterschied aber liegt in der Frage, ob die Person Jesu den einzigen Ausgangspunkt für das Verhältnis zu Gott bilden müsse.

An diesem Punkt schied sich die anfangs geradezu schwärmerische Freundschaft zwischen Goethe und Lavater. Goethe hatte durch seine beiden kleinen theologischen Schriften von 1773 die Freundschaft Lavaters gewonnen. Er schrieb in dem „Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***“:

Ich halte den Glauben an die göttliche Liebe, die vor so vielen hundert Jahren unter dem Namen Jesus Christus auf einem kleinen Stückchen Welt eine Zeitlang als Mensch herumzog, für den einzigen Grund meiner Seligkeit. ... Ich subtilisiere diese Materie nicht; denn da Gott Mensch geworden ist, damit wir arme sinnliche Kreaturen ihn möchten fassen und begreifen können, so muß man sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen.

Aber wie diese Worte über Jesus beide Männer zusammengeführt hatten, so ging an der grundsätzlich verschiedenen Stellung zu Jesus die Freundschaft in die Brüche und verkehrt sich — wenigstens auf Goethes Seite — in die schärfste Abneigung. Lavater dagegen blieb bis an sein Lebensende Goethe in steter Hochschätzung seines auf Herzensgüte beruhenden Genius zugetan. Die Freundschaft wurde zerstört durch Lavaters weitschweifig geschriebenes vierbändiges Buch: „Pontius Pilatus“ 1782—1785. Lavater schrieb von diesem Buch: „Wer dies Buch haßt, muß mich hassen. Wer es liebt, muß mich lieben.“ Dies Wort sollte sich beinahe an Goethe erfüllen, freilich anders als der Verfasser es gemeint hatte. Denn Goethe hielt dies Buch für abgeschmackt, gewaltsam und intolerant. Lavater wollte die Leidensgeschichte Jesu, auch vom literarisch-dichterischen Standpunkt betrachtet, als die alle andern Dramen an Erhabenheit übertreffende Tragödie ansehen. Der eigentliche Kernpunkt des Unterschiedes lag darin: Lavater erkannte in seiner glühenden Jesusverehrung nur da echten Gottesglauben an, wo der Glaubende in der Person Jesu den Zugang zu Gott gefunden hatte. Nun hatte er echte Frömmigkeit bei Goethe wahrgenommen und zweifelte nicht daran, diese Frömmigkeit werde und müsse in seiner Jesusverehrung ihre Vollendung finden. Denn entweder Christ oder Atheist, ein Mittleres gebe es nicht. Goethe aber wollte und konnte nach seiner Natur sich nicht in dies Dilemma hineintreiben lassen. Er hatte Gott in seiner Offenbarung in der Natur gefunden. Vor allem empfand er dankbar seine eigene Dichtergabe als Geschenk der in ihm waltenden Gott-Natur oder des unter mannigfachen Gestalten sich offenbarenden Weltgeistes *). So konnte er ihm nur schreiben: Dein Pilatus hat mir „widrige Eindrücke gemacht, weil du dich gar zu ungebärdig gegen den alten Gott und seine Kinder stellst“ (29. Juli 1782).

*) Vgl. „Die Zueignung“ und den Monolog „Wald und Höhle“ im ersten Teil des Faust.

Über die Ausschließlichkeit, mit der Lavater Jesus, und zwar als Menschen in seiner einzigartigen Menschlichkeit allen Gestalten der Geschichte entgegenstellte, urteilt Goethe: „Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, der sich für deine gute Sache nicht ziemt, daß du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpiert, ausraufst, um deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken; dieses ist, was uns notwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden durch Menschen und dem Menschen offenbarten Weisheit zu Schülern hingeben und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten“ (29. Juni 1781).

Ja die Leidensgeschichte Jesu ist Goethe durch Lavaters Darstellung geradezu zuwider geworden. So hat Lavater das Gegenteil von dem erreicht, was er gewollt hat — ein warnendes Beispiel für moderne Dränger, die die verschiedenen Wege, die Gott mit seinen Kindern geht, nicht beachten und eine einzige für alle gültige Schablone aufstellen. Siebeck findet in seinem Buch über „Goethe als Denker“ (S. 163) mit Recht, daß in der leidenschaftlichen Art der Ablehnung Lavaters weniger ein Angriff als Selbstverteidigung seiner gottgegebenen Eigenart liegt, die Lavater ihm gewalttätig rauben wollte.

Ja wie der von Lavater geschilderte Jesus unwillkürlich Züge eines Lavater trägt, so scheint Goethe zeitweise seine Ablehnung Lavaters zu einer Ablehnung Jesu geführt zu haben. Man weiß daher bei dem dreiundfünfzigsten der Venetianischen Epigramme Goethes nicht genau, inwieweit Goethe an Lavater, inwieweit er an Jesus denkt. Jedenfalls hat Goethe sowohl Lavater selbst wie den von Lavater nach dem eignen Bilde gestalteten Jesus scharf abgelehnt.

Besonders ist das siebenundsechzigste Venetianische Epigramm von geradezu fanatischer Abneigung gegen die an allen Wegen in Italien aufgestellten Kruzifixe eingegeben. Unter den widerwärtig beschwerlichen Dingen sind zusammengestellt: „Rauch des Tabaks, Wanzen und Knoblauch und Kreuz!“ Ja es scheint, daß Goethe, wie in der „Braut von Korinth“ und in der „klassischen Walpurgisnacht“, so auch in einem 1790 gedichteten, aber erst 1782 veröffentlichten Epigramm sich endgültig von der Person Jesu abgewendet habe:

Viele folgten dir gläubig und haben des irdischen Lebens
Rechte Wege verfehlt, wie es dir selber erging.
Folgen mag ich dir nicht; ich möchte dem Ende der Tage
Als ein vernünftiger Mann, als ein vergnügter mich nahn.

Wenn Goethe am 29. Juli 1782 an Lavater schreibt, er sei „zwar kein Widerchrist“, kein Unchrist, aber doch ein dezidierter Nichtchrist“, so ist dies keinesfalls sein letztes Wort geblieben. Denn schon in „Dichtung und Wahrheit“ spricht er von dem Christentum, wie er es sich für seinen Privatgebrauch zurechtgelegt habe. Daher hat A. v. Harnack *) recht mit seinem Urteil: „Unzweifelhaft gab es in seiner Seele eine Stelle, an der sich das Bild der Hoheit in der Niedrigkeit, also das Bild des Gekreuzigten, gegenüber Bedenken und Widersprüchen aller Art doch behauptete.“ Dies läßt sich mit vielen Zeugnissen auch aus der Zeit der größten Abwendung vom kirchlichen Christentum beweisen. In Straßburg brach Goethe endgültig mit dem orthodox-pietistischen Christentum seiner Jugend, von dem die in Klopstocks Manier gedichtete „Höllenfahrt Jesu“ Zeugnis ablegt. Wohl hat Goethe seiner mütterlichen Freundin Susanne von Klettenberg zeitlebens ein dankbares Andenken bewahrt. Er hat die Gemütsruhe, die sie im Christusglauben sich errungen hatte, bewundert und daher in den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ poetisch verherrlicht. Goethe selbst hat die innere Ruhe gegenüber dem Sturm

*) Erforschtes und Erlebtes, 1923. S. 159.

der Leidenschaften, der ihn oft fortzureißen drohte, gleichfalls in hartem Kampf zu erringen gewußt. Aber sein Weg war ein anderer. In einem Gedicht, das er unter die eigenhändige Zeichnung Susannes setzte, spricht er von dem „Gott, der für euch litt", und unterschied sich so bewußt von dem herrnhutischen Glauben an den gekreuzigten Versöhner. Er selbst sucht die Gemütsruhe nach Spinozas Anweisung in der Betrachtung der großen Gotteswerke in der Natur und der ewigen Notwendigkeit alles Seins und Geschehens zu gewinnen.

Und doch hat Goethe in der Zeit der Abwendung von Lavater in seinem religionsphilosophischen Fragment „Die Geheimnisse" 1784 oder 1785 dem Kreuz Christi eine tiefe Würdigung angedeihen lassen:

Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht,
Das die Gewalt des bittern Tods vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht:
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder,
Er sieht das Kreuz und schlägt die Augen nieder.
Er fühlet neu, was dort für Heil entsprungen,
Den Glauben fühlt er einer halben Welt.

Es ist ausgeschlossen, daß Goethe sich in diesen Versen nur äußerlich in ein ihm fremdes Zeichen hineinempfunden hätte. Wohl hat er das Dogma vom Sühntod Jesu abgelehnt. Aber auch Goethe hat die Hoheit der Leidensgestalt Jesu empfunden und darum das Kreuzeszeichen als Symbol des in tiefem Leiden Heil suchenden Menschen festgehalten. Es ist nicht der schuldbeladene Sünder, der im Blick auf das Kreuz Christi Vergebung sucht, sondern der leidende Mensch, der mit Mark. 8, 34 Jesus auf seinem Leidenswege nachzufolgen strebt. Freilich auch hier klingen leise die Untertöne des zuletzt angeführten Venetianischen Epigramms mit. Denn Goethe fragt sich: Ist denn das ganze Leben ein stetes Kreuzesleiden? Wer so denkt, hat „des irdischen Lebens rechte Wege verfehlt". Nein, das Leben schließt so herrliche Gottesoffenbarungen in sich, daß das Kreuz für sich allein ein zu herbes, schroffes Symbol ist. So fügt der Dichter der Braut von Korinth dem Kreuz Rosen hinzu:

Es steht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen.
Es schwillt der Kranz, um recht von allen Seiten
Das schroffe Holz mit Weichheit zu begleiten.

Gewiß hat Goethe damit nicht das sagen wollen, was Luther als Deutung in sein Wappen hineinlegte:

Das Christenherz auf Rosen geht,
Wenn's mitten unterm Kreuze steht.

Erst recht liegt ihm die Auffassung der Mystiker fern, daß der Christ die Süßigkeit des Leidens empfindet. Vielmehr hat Goethe etwas Ähnliches sagen wollen, wie Ibsen im „Kaiser und Galiläer". Gegenüber der Weltverklärung der Antike und gegenüber der herben, schroffen Forderung der Nachfolge Jesu auf seinem Leidenswege möchte Goethe Weltfreude und sittlichen Ernst vereinigen. Die „Geheimnisse" sollten in dem Symbol des mit Rosen umwundenen Kreuzes Weltentsagung und Weltverklärung vereinigen. Unter diesem Symbol sollten alle Religionen der Welt sich friedlich zusammenfinden, Antike und Christentum einen Bund miteinander schließen.

So ist es nicht verwunderlich, daß Goethe Verständnis für die Verherrlichung des Kreuzes Christi zeigte, als Zacharias Werner in dem Drama „Die Söhne des Tals" 1804 Christi Blut und Wunden poetisch verklärte. Werner nahm den Grundgedanken der „Geheimnisse" Goethes auf. Er knüpfte ebenso an Schillers „Johanniter" an mit ihrem schönen Schlußwort:

Religion des Kreuzes, nur du verknüpfest in Einem
Kranze der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich!

Freilich empfand Goethe das Wunderliche, ja Verkehrte dieses Dramas, das die Aufhebung des Johanniterordens und die Verurteilung des letzten Ordensmeisters und seiner Getreuen zum Gegenstande hat. Der Erzbischof von Paris erkennt klar, wie ungerecht die Anschuldigungen gegen den Orden sind, und doch befürwortet er den Märtyrertod der Unschuldigen, damit sie Christus auf seinem Leidenswege nachfolgen. Und noch wunderlicher ist die Konstruktion: der Erzbischof von Paris wie die letzten Ordensritter sind in einen Geheimbund eingeweiht, der über den verschiedenen Religionen stehend die Vernichtung des Johanniterordens befürwortet, damit aus ihrem Märtyrertode eine höhere, vollendetere Form der Religion hervorgehen solle. Goethe hat sein wohlwollendes Urteil über dies wunderliche Drama in einem Brief an seinen Freund Jacobi vom 11. 1. 1808 zum Ausdruck gebracht. Die freundliche Duldung Werners fand erst ihr Ende, als dieser in einem Sonett den Mond mit der Hostie verglich. Diese Geschmacklosigkeit erregte Goethes Zorn in so hohem Grade, daß Werner, der immer den Ton niedriger Unterwürfigkeit gegen Goethe angeschlagen hatte, mit allen Künsten seiner schweifwedelnden Briefe keine Anerkennung mehr bei Goethe finden konnte.

Sein abschließendes Bekenntnis zum Kreuze Christi hat Goethe mit vollster Klarheit im zweiten Buch von Wilhelm Meisters Wanderjahren zum Ausdruck gebracht. Wie in den „Geheimnissen" ist hier das Kreuz Christi in einen großen religionsgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt. Das Christentum soll in seinem Glaubensbekenntnis die Wahrheit aller außerchristlichen Religionen in sich aufnehmen. Der erste Artikel des Apostolikums enthalte in seinem allgemeinen Gottesglauben das Wahrheitsmoment aller „ethnischen" Religionen, der dritte Artikel mit seinem Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen, das ist aller Guten und Weisen, die Wahrheit der philosophischen Religionen, der zweite Artikel aber enthalte das spezifisch Christliche; er wende sich an die mit Leiden Kämpfenden und in Leiden Verherrlichten. Aber auch die aus den Venetianischen Epigrammen bekannte Abneigung gegen die Kruzifixe kehrt wieder, doch mit einer viel tieferen Motivierung:

Wir ziehen einen Schleier über diese Leiden, eben weil wir sie so hoch verehren. Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Angesicht verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dies Schauspiel aufdrang, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint.

Goethe hat stets die Evangelien viel höher geschätzt als die Paulusbriefe. Daher nimmt es uns nicht Wunder, daß er urteilt: „So ist sein Wandel für den edleren Teil der Menschheit noch belehrender und fruchtbarer als sein Tod." Das Kreuz Christi ist für Goethe der innerste Kreis, das tiefste Geheimnis. Man soll die Zöglinge erst am Schluß in das Geheimnis des Leidens einweihen:

Es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen!

In diesen Worten hat Goethe seine wohl abgewogene und lange überlegte Würdigung des Zentrums des christlichen Glaubens zum Ausdruck gebracht. Es ist ungefähr dieselbe Stellung zu dem Kreuze Christi, wie sie Friedrich Paulsen in seiner vergleichenden Beurteilung der Antike und des Christentums in der „Ethik" eingenommen hat. Es ist in der Hauptsache dieselbe Auffassung, die wir bei Conrad Ferdinand Meyer wiederfinden werden. Kählers Äußerungen in der „Lehre von der Versöhnung" haben den großen Mangel, daß sie diese Würdigung überhaupt nicht beachten, obwohl sie dem Verfasser gut bekannt sein mußte.

Basel Johannes Wendland

Hermann Cohens „Jüdische Schriften"

Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig, herausgegeben von Bruno Strauß. C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin. 1924. Bd. I, LXIV, 341 S. 2, VIII, 483 S. 3, V, 375 S. 18 M.

Nach zeitlicher Folge erstrecken sich diese Abhandlungen und Aufsätze über ein halbes Jahrhundert. Sie gehen Hermann Cohens philosophischem Schrifttum zur Seite, anschwellend in den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens, bis die beiden Strömungen einmünden in das nachgelassene Werk über „die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums". Außerhalb des jüdischen Kreises sind das „Bekenntnis in der Judenfrage" und „die Nächstenliebe im Talmud" unter den politischen Erörterungen der achtziger Jahre bemerkt worden; der Schrift über „Religion und Sittlichkeit" hat Wilhelm Herrmann freundschaftlich widersprochen und durch diesen Widerspruch den Verfasser gefördert, und drei Jahre danach (1910), auf dem fünften „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt" hat Hermann Cohen die Bedeutung des Judentums für eben diesen Fortschritt in einer viel beachteten Rede dargestellt. Was die drei stattlichen Bände sonst enthalten, das blieb in anregender Wirkung auf jüdische Leser beschränkt und wäre auch dort verhallt, wenn nicht jenes nachgelassene Werk das Verlangen nach einer Sammlung des Zerstreuten wachgerufen, und wenn nicht das Ansehen des Philosophen die Geltung auch des Lehrers seiner Glaubensgenossen gesteigert hätte.

Hinrich Knittermeyer hat in der Christlichen Welt (1922 Nr. 42/43) die „Religion der Vernunft" [1]) ausführlich und einsichtig besprochen. Das überhebt mich der Aufgabe einer systematischen Behandlung des Inhalts der „Jüdischen Schriften". Ich will die Grenze zwischen Religion und Philosophie da und dort abschreiten. Ich blicke einmal nach der Tiefenrichtung eines ewigen Problems und dann in die Breite der Bildung des Mannes, den dieses Problem zuletzt ausschließlich beschäftigt. Ich verehre Cohen in der Erinnerung langjähriger Freundschaft. Der Unbefangenheit des Urteils wird diese Stimmung keinen Abtrag tun, zumal sich das religiöse Wesen von der Person nie reinlich trennen und aus persönlicher Ferne überhaupt nicht erreichen läßt.

In dem Marburger Rektoratsprogramm von 1878 steht ein Weg weisender Satz: „Alles Denken ist eitel Menschenwitz, wenn es nicht in der Schau des ewigen letzten allbefassenden Zweckes von allem Werden und allem Sein selbst Halt und Frieden findet [2])." Es geschieht aus einem religiösen Antrieb und zugleich in der streng diesseitigen Absicht, die Erkenntnis vor aller Eitelkeit zu bewahren, daß Platon die praktische Idee zur höchsten erhebt, die „Idee des Guten" als Grundlegung aller Ideen befestigt. Wo die Philosophie ihren Ausgang nimmt, da tritt ein Anspruch an die Stelle aller sonst als „gegeben" vorausgesetzten Tatsächlichkeit, vom Standpunkt solcher Tatsächlichkeit angesehen ein Anspruch des Teils auf das Ganze, aber es ist ja nur ein sprachliches oder pädagogisches Zugeständnis an diesen Standpunkt, daß die Idee des Guten von der Idee schlechthin unterschieden wird. Das Sittliche gilt nicht nur in seinem eigenen Bereiche. Auch die Wirklichkeit, deren Gesetzliches am Werden und Vergehen sich vollzieht, auch die Welt der Erfahrung strebt dem Ziele der Sittlichkeit zu: Sein und Sollen fallen letztlich doch zusammen (3, 225). In der Welt der Erfahrung wird das Denken aufwärts und abwärts von Bedingung zu Bedingung fortgetrieben, das Gute allein ist unbedingt. Aber jenes Ineinander der praktischen und der grundlegenden Idee unterwirft doch die Ethik dem Denkgesetz der Logik und fordert für die Logik unter den Gliedern des philosophischen Systems die erste Stelle.

[1]) Leipzig 1919.

[2]) Platons Ideenlehre und die Mathematik, S. 28.

Die Hinwendung der Idee auf das Gute ist Platons unsterbliches Verdienst. Das Gute selbst freilich mußte in der Ausführung vermindert werden, weil es hineingezogen wurde in den Wandel zeitig-vergänglicher Ansicht von der Erfahrung. Platon der Hellene blickt über seinen Stadtstaat nicht hinaus, er gelangt nicht zur vollendeten Idee des Menschen, weder des Individuums noch der Menschheit. Diese Idee aber ist den Propheten aufgegangen, während sie ihre Politik zunehmend über die Anliegen des eigenen Volkes emporhoben, die Auserwähltheit als Berufung verstanden, und während sie im Mitleid mit dem Armen den Mitmenschen und im Bewußtsein der Sünde und der Erlösung von ihr das Ich entdeckten. Das hebräische Wort für „Erkennen" (ידע) spielt in die Bedeutung der „Liebe" hinüber. Die Ethik ist „historisch mit der Religion verbunden" [3]), sie ist in Religion g e gründet, aber im systematischen Zusammenhang kann sie nicht darauf b e gründet werden. Ansicht und Absicht der Propheten sind rein religiös, und sie sind es so einseitig übermächtig, daß kein Raum bleibt für die Eingliederung des Sittlichen in die geistige Wesenheit, an deren Eingang die „Logik der reinen Erkenntnis" steht. Der Anschluß des Guten an die Wissenschaft ist aber eben so dringlich zu fordern wie die Unbedingtheit des Guten in der Durchführung des ethischen Gedankens als des Gedankens der einheitlichen Menschheit. „So bleiben die Propheten, ebenso wie Platon, die Geistesführer des Menschengeschlechts, die nur miteinander verbunden das Ziel des sozialen Ideals erreichbar machen" (1, 330).

D a s Unbedingte heißt den Propheten d e r Unbedingte. Gott sagt uns: „was das Gute sei." Durch das Hinzutreten eines persönlichen Momentes wird die Unbedingtheit des Guten eigentümlich bekräftigt. „Ich bin ich" antwortet es aus dem Dornbusch, und dieses Ich ist nicht lehrhaft ersonnen, es bricht aus der Einfalt der Sage hervor. Unser menschliches Ich „denkt sich isoliert und also absolut" (Rel. d. V. 197). Nur so weit gilt die Analogie. Denn Gott allein eignet das Sein im Unterschiede vom Dasein, das besagt — ins Philosophische übertragen — der prophetische Glaube an seine „Einzigkeit", und in dieser Folge hat die jüdische Theologie des Mittelalters nur solche Eigenschaften Gottes anerkannt, die in ihrer Bezeichnung das menschlich und sinnlich Beschränkende verneinen. Nach Cohens Ausdruck (1, 312) wird Gott von den Propheten „erdacht". Es klingt wie eine Anmaßung der Vernunft. Aber in der Bewegung des Denkens wird ja das Sein bloßgelegt, und das reine Sein steht zum Guten und zur Idee des Menschen in der nächsten Beziehung, ja diese Beziehung ist es, auf die es der Religion in ihrem elementarischen Entkeimen vornehmlich ankommt.

Dem „System der Philosophie" geht es um Wissenschaft. Hier konnte Gott in der Grundlegung nicht genannt werden. Als Bürge dafür, daß Sein und Sollen einmal zusammentreffen, erscheint er erst in der Kuppel der Ethik. Sehen wir aber auf den Mann, der dieses System errichtet! In der Einleitung zur Logik erklärt sich das Denken selbstherrlich gegenüber aller Sinnlichkeit. Da gewahren wir die gleiche Entschlußkraft, die bei den Propheten im „Erdenken" Gottes gewaltet hat. Das erste Wort der hebräischen Bibel בראשית „im Anfang" bedeutet nach einer talmudischen Tradition nicht schlechthin ein Beginnen in einer Zeit. Man erspürt darin den Nebensinn einer notwendig wesenhaften und zeitlosen Verbindung des Schöpfers mit dem Schaffen. Schöpfung ist als solche ständige Erneuerung der Welt. Gott ist „der Ursprung der Aktivität" (Rel. d. V. 73). Auf Hermann Cohen hat solcher Glaube an den nimmermüden Gott durch das ganze „System der Philosophie" hindurch stimmend gewirkt. Stimmend, nicht bestimmend!

[3]) Ästhetik des reinen Gefühls, Bd. 1, S. 36.

Denn Philosophie beruht auf eigener Setzung, sie kann sich nicht auf Religion berufen, so wenig wie Religion in Philosophie zu verwandeln, wiewohl von ihr aus unablässig zu erläutern ist. Unser Philosophieren — nicht unsere Philosophie — atmet in religiöser Luft. Wie zart verhüllt sich doch dieses Verhältnis bei Platon! Immer wieder und zumal auf dem Höhengrat seines Gedankenweges zieht er die orphischen Vorstellungen heran, reinigt er die Mythen, streitbar wohl gegen die Dichter, aber niemals gegen den Mythos als eine Ausdrucksform sittlicher Wahrheit, und immer doch auch so, daß die fromme Sage zu etwas mehr als nur zum Gleichnis dient. Nein, er ruft das Bild herbei, weil sich bildlos nicht sagen läßt, was er eindringlich zu sagen veranlaßt ist. Die Religion hält sich in ständiger Fühlung mit der Philosophie. Sie bleibt hinter ihr zurück, und sie eilt ihr voraus. Sie durchflutet das Bewußtsein ohne sicheren Ort wie in Wechselströmen. Innerhalb des philosophischen Bezirks beachteten wir eine Antinomie, die stattfindet zwischen der Idee des Guten als praktischer Idee und als Idee überhaupt. Auch im Verhältnis der Religion zur Philosophie waltet solch ein Widerstreit des Anspruchs, aber er wird nicht fruchtbar an den Wendepunkten der Dialektik, so sehr auch religiöse Begeisterung ihren höchsten Aufschwung beflügelt und stärkt, und Platon fühlt sich nicht gedrängt, hier Grenzen abzustecken. Er geht helläugig in der Bahn seiner Erkenntnis, und er webt selbständig und hingegeben an der Gläubigkeit seines Volkes.

Ist damit auch Hermann Cohens Stellung zu seinem Judentum genugsam bezeichnet? Das eigene Recht der Philosophie stand ihm so hoch wie die Würde der Religion. Von sich aus bedürfte sein „System" nicht des Kommentars der „Jüdischen Schriften". Trotzdem muß uns der Kommentar willkommen sein. Der biographische Beitrag fördert unmittelbar das sachliche Verständnis. Denn das Judentum ist etwas Anderes als griechische Volksreligion. Die Selbstreinigung des Mythos war hier viel weiter fortgeschritten kraft eines ursprünglichen Zuges nach den Quellen der Sittlichkeit hin, und die nachbiblische Entwicklung hatte das religiöse Sinnen an das philosophische Denken viel näher herangebracht. Durch Überhöhung wird das Geschehen des Völkerlebens Bewußtsein. Übergeordnete Ziele beleuchten den Weg der Erkenntnis. Schon das geschichtliche Forschen selbst, „sofern" es „ein geistiges Gesamtbild anstrebt" (1, 18), bedarf der „Idealisierung". Der Anspruch steigert sich, wo die politische Geschichte in die religiöse übergeht. Es ist offenkundig, daß das Judentum den Gedanken der „Führung" sehr früh ergriffen und sehr energisch vollzogen hat. Man könnte von einem „geschichtstheologischen" Durchblick sprechen, der doch die Berührung mit der rein historischen Ursächlichkeit nicht verliert und zugleich das Dasein eines Volkes in der Fläche umfaßt und vergegenwärtigt. Es lag nahe, gerade aus „Quellen des Judentums" eine „Religion der Vernunft" zu speisen, wie nur ein Humanist, was ihm recht und gut erschien, mit Zeugnissen des klassischen Altertums belegen mochte, belegen auch in jener Zusammenschau vieler Jahrhunderte, die einen Vers des Hesiod durch eine Sentenz des Seneca bestätigt. Eben diesem Verfahren war das Judentum auch weiterhin im besonderen Sinne zugeneigt, sofern ja seine Geschichte nach dem Untergang des eigenen Staates in Literatur ausmündet, und die Literatur in Exegese. Bei dem unverwandten Hinsehen auf die heiligen Texte verschwinden die zeitlichen Abstände innerhalb der Bibel; aber auch ihre Ausleger rücken zusammen und werden zu Zeitgenossen. Die rabbinischen Kommentatoren rings um den Thoratext reden wie Teilnehmer eines Dialogs, abgestuft wohl nach ihrer Begabung, aber nicht nach ihrer zeitlich örtlichen Behausung, und da nun jeder neu hinzutretende Erklärer für sich einem Ergebnis, einem Entscheid zustrebt, so verläuft in der Richtung auf diesen letzten hin die Entwicklung gleichsam konisch, der Unterschied zwischen historischer und systematischer Betrachtung ist wie ausgelöscht.

So hat sich im geschlossenen Raum die Schule gebildet, in der Cohen aufgewachsen ist. Dann findet er Kant, und dann atmet er tief ein die deutsche aus griechischem Geiste freie Humanität, und an seiner Universität begegnet ihm protestantische Theologie historisch-kritisch ermutigt in Julius Wellhausen [4]), systematisch gestillt in Wilhelm Herrmann. Er nimmt das auf ohne Vorbehalt noch Vorurteil als deutscher Philosoph, aber die Treue zur eigenen Jugend erhält sich in der neuen Freiheit, und sie behütet ihn vor Irrtümern seines Zeitalters. So kostbar immerhin der Zuwachs ist, den der historische Eifer dieser Jahrzehnte bis in die Mitte seines Judentums selbst hinein seiner Erkenntnis einbringt, Cohen braucht keinen „Historismus zu überwinden", weil er in seiner Begriffsbildung Historie und Systematik Schritt vor Schritt zusammenfaßt. Diese Einheit aber scheint ihm geprägt in den Klassikern. Die Höhepunkte im Fortgang der Zeiten werden ihm zu Richtpunkten jenseits aller Zeitlichkeit. „Verweilen soll der jugendliche Geist lernen, nicht fliehen vom Buchstaben zur Lesefrucht. Verweilen ist aber für das rege Denken nur ratsam und beinahe auch nur möglich vor einem Individuum, das ewig unerschöpflich ist [5])." Darauf beruht nach Cohen der humanistische Unterricht, und so ist er zum Humanisten des Alten Testaments geworden. In den „Jüdischen Schriften" spendet der Greis den Ertrag seiner Jugend.

Im Abwandeln der hebräischen wie der deutschen Worte, im Hin- und Herwenden eines Gehaltes, der immer neue Seiten zeigt, immer neue Kräfte ausspielt, in diesem Herüber und Hinüber von Fühlen und Denken offenbart es sich, was ja auch in Cohens Philosophie zu Tage tritt: er dringt vor in eine Unbestimmtheit, er gewinnt Boden und wird immer sicherer der Richtung seines Weges; aber jenes Unbestimmte ist nicht aufgehoben, nur weiter zurückgewichen. Hier wirkt mit, was er (3, 1) als „das Licht bei dem Schatten" bezeichnet, „den die Tradition wirft". „Das Ende, das sie sich setzen will, wird ihr immer wieder zu einem neuen rastlosen Anfang." Dürfen wir vermuten, daß, wie in der Sprache gegenüber dem Begriff, so in der Religion gegenüber der Philosophie bei aller abgrenzenden Formung ein Rest bleibt, und daß ohne ihn der Begriff sich nie zur Idee erhöbe und die Philosophie über die Sokratik niemals hinausgelangte? Der Bildungstrieb der Sprache schafft sich einen Überbau in der Poesie, und zwischen diesem abgeleiteten Gebilde und dem ursprünglichen entwickelt sich eine stetige Wechselwirkung. Wilhelm von Humboldt [6]) hat sie beschrieben: „Intellektuelle Begriffe und aus innerer Wahrnehmung geschöpfte teilen den sie bezeichnenden Lauten im fortschreitenden Gebrauche einen tieferen, seelenvolleren Gehalt mit." Wir dürfen hinzufügen, daß das Ergebnis zumal der inneren Wahrnehmung an die Sprache des Urtextes nicht gebunden ist. „In jeder Sprache ist jede andere der Möglichkeit nach enthalten [7])." Luther erfuhr es, als er die Psalmen verdeutschte: „Das gibt aber uns der Psalter aufs allerreichste an den Heiligen, daß wir gewiß sein können, wie ihr Herz gestanden und ihre Worte gelautet haben gegen Jedermann." Seine „Vorrede auf den Psalter" hat mir Cohen oft gepriesen. Er selbst blickte hier in einen Urquell der Dichtung. In

[4]) Dabei beobachtet er doch auch in dem „großen Philologen" den „schlichten Pfarrerssohn" mit den „klaren durchdringenden Augen", den „sicherlich der Zweifel an Gott nie ernstlich beschlichen hat" (2, 464).

[5]) Einleitung zu F. A. Langes „Geschichte des Materialismus". 3. Aufl. Leipzig 1914. S. 94.

[6]) Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. § 11.

[7]) Franz Rosenzweig: Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen. Konstanz (1924). S. 109.

den Psalmen ist „die Geistigkeit des monotheistischen Gottes zu einer intensiven Lebendigkeit mächtig geworden" (1, 261). Das Lebendige tritt ein für alles Leibhaftige, für alles Bildnis und Gleichnis. Da stehen wir wohl im Zentrum des Mannes und seines Glaubens an den einzigen Gott.

Die Lyrik der Psalmen ist von Sehnsucht erfüllt. Sehnsucht vermittelt „von der Gotteserkenntnis zum Gottvertrauen" (1, 253). „Das reine schaffende Gefühl hat sich zu einer Einheit durchgerungen" (1, 238). Darin sieht Cohen eine „ästhetische Konsequenz der Eindeutigkeit des jüdischen Monotheismus" [8]). Das „religiöse Gefühl" deckt sich an dieser Stelle mit dem reinen Gefühl der Ästhetik. Warum aber bleibt die hebräische Poesie bei der Lyrik stehen, warum schreitet sie nicht fort zum Drama? Eine nachdenkliche Frage! Die Lyrik verharrt näher beim Ich, bei dem dichtenden sowohl wie bei jenem anderen, das der Dichtung entgegenkommt. Was im Ich lebendig war, das wird im Drama gegenständlich, wird herausgestellt als eine neue äußere Welt. Es hängt mit dem Glauben an den einzigen Gott zusammen, mit dem Ringen um die Sicherung dieses Glaubens, daß die Juden einen Jesaia haben und keinen Aeschylos.

Die Ästhetik setzt die beiden ersten Glieder des „Systems der Philosophie" voraus. Das Erzeugnis der Logik und der Ethik wird ihr selbst wieder stofflich: Aufgabe neuer Gestaltung. Suchen wir nun den „Stil der Propheten" zu fassen, so flutet die religiöse Fülle und Beweglichkeit über den ästhetischen Damm. Es gelingt nicht, ein Leitwort auszuzeichnen, wie es in der „Sehnsucht" für die Psalmen sich anbot. Das prophetische Schrifttum enthält Kunst des höchsten Ranges, aber aus dem Ganzen der Erscheinung ergibt sich keine „ästhetische Konsequenz". Wir stehen da auf einer Schwelle. Die Ethik befindet sich im Stadium ursprünglicher Erzeugung, und sie strebt doch schon zu einer Darstellung hin, die über den reinen Willen in das reine Gefühl hineinführt. Hier wird ja auf anderem Wege das Problem umworben, das Platon der Wissenschaft zu übereignen trachtet, das Sittliche ist hier der nächste Gegenstand, und ethische Gedanken steigen auf im Sturm einer Redegewalt, die zum „nationalen Stil" des neuen Israel emporwächst. Die messianische Idee ist auf die Zukunft, auf die Vollendung der Sittlichkeit „atemlos" (3, 231) ausgerichtet; alle Vergangenheit tritt in dieses Licht und verblaßt schließlich vor dem Endziel der zum Frieden verbündeten Menschheit.

Cohen schaut nach der Decke der sixtinischen Kapelle. Ein Kunstsinn, der vor Michelangelo versagte, hätte sich selber erledigt. Vor seinen prophetischen Urbildern schränkt die Ästhetik ihre Zuständigkeit ein; aber sie verzichtet darum nicht auf den Anteil des ästhetischen Urteils an der Urteilsbildung überhaupt.

So wenig die Religion der Philosophie sich darum entzieht, weil beide Geistesrichtungen nie gänzlich zur Deckung zu bringen sind, so wenig dürfen wir die religiösen Texte dem ästhetischen Maßstab entrücken. Wer diese Quellen erschließen will, der bedarf der ethischen Innigkeit und der logischen Schärfe, aber der Herderische Blick, der über dem noch die Gestalt sucht und sie nachzeichnet aus mitschaffendem Erfühlen, er befestigt die sittliche Energie in der Nähe des menschlich-Natürlichen und er errettet den einheitigen Eindruck vor der Auflösung in die Folgerungen des Scharfsinns. Das eben heißt Humanismus und Humanität. Cohen sagt (3, 199) vom Deuteronomium: „Es ist wie ein Monolog, den der Volksgeist mit sich selbst hält, und in dem er seine Ursprünge und seine letzten Ziele entrollt, seine nationalen Urkräfte und Urgedanken über sein Verhältnis zu seinen Helden, wie zu den Völkern seiner Umgebung." Bis in die Wahl und Ordnung der Worte hinein ist das Herderisch. Der „Geist der hebräischen Poesie" ergänzt die rabbinische Schulung.

Die geschichtliche Ansicht wehrt aller systematischen Starrheit. Die Geschichte aber bleibt der Ethik zugewandt. Gelegentlich der großen Rede Mose in den Gefilden Moabs (Deut. 29 und 30) betont Cohen (3, 199; vgl. 1, 221) „den Zusammenhang des echt Historischen mit dem Sittlich-Idealen", und gerade bei dieser Würdigung eines rhetorischen Kunstwerkes entschwinden ihm „die Unterschiede zwischen Ethik und Ästhetik", die zu verdeutlichen in der „Tendenz der systematischen Philosophie" gelegen ist. Die Unterschiede verschwinden, weil das geschichtlich-Religiöse sie überspült. Das System der Philosophie gesteht der Religion keine Selbständigkeit zu, wohl aber Eigenart, die innerhalb der drei Bewußtseinsgebiete der reinen Erkenntnis, des reinen Willens und des reinen Gefühls einen eigenen Inhalt vertritt. Die Eigenart hat sich der Selbständigkeit einzuordnen, und wir müssen als Philosophen in dieser Tendenz beharren, auch wo sie den „neuen Inhalt" nicht durchaus zu bewältigen vermag. Gehört es zum Beruf der Religion, die Tendenz der Philosophie als eine unendliche wie von außen her zu bezeichnen?

Die Religion ist eine Grundkraft des Bewußtseins. Als solche wirkt sie mit, wenn die Philosophie auf Erkenntnis, Wille und Gefühl ihr System errichtet. Die Mitwirkung erfolgt gleichsam anonym, und die Grundkraft wird dabei nicht aufgebraucht. Bei der Entfaltung des Bewußtseins in die Welt hinein, die es sich erbaut, bei dieser spontanen Bewegung sehen wir die Religion allenthalben gegenwärtig; aber ihre Heimstatt liegt dort, wo das Bewußtsein sich als geschlossen erfaßt, im Ursprung und im Ziel. An dieser Stelle schafft es sich — wir dürfen auch sagen: „entdeckt es" — ein Gegenüber, den einzigen Gott. Dessen reines Sein ist vom Standpunkte des Bewußtseins aus nicht Erzeugnis und doch auch nicht etwas draußen Gegebenes, sondern mit dem Menschen als Einzelwesen sowohl wie als Glied und Teilhaber der Menschheit in Wechselbeziehung derart verbunden, daß Gott die Bedingung des Bewußtseins wird, und die Wahrheit Gottes für uns an das Bewußtsein geknüpft bleibt. Nach Cohen erfüllt sich die Idee Gottes „in der Vereinigung von theoretischer und ethischer Erkenntnis" (Rel. d. V. 488). Doch die Vereinigung ist noch nicht vollendet, und die Idee hat eine Vorgeschichte. Das Bewußtsein wird von Platon geordnet, aber lange bevor Wissenschaft das Strombett regulierte, sprudelte in der Beredsamkeit der Propheten die Quelle der praktischen Vernunft.

Daß die „Kraftquellen" vereinigt werden, wirkt im religiösen Sinne weiterhin zur höchsten Vereinfachung ihres Gehaltes. Cohen kennzeichnet den Logos des Philo Judaeus als ein Abirren von der Einzigkeit Gottes; aber auch er selbst hält inne vor einem Geheimnis der Menschwerdung, nur verlegt er es viel weiter zurück in die Tiefen der Gottheit wie des Menschentums [9]). Der Mensch wird neu erschaffen, wo immer ein Ich hindrängt zu einem „erneuerten festen Geist", wo es in der Zwiesprache des Gebetes sich entlastet und sich behauptet [10]). Die Zwiesprache ist dennoch kein Selbstgespräch. Wir dürfen nicht sagen, Gott wohne in der „eigenen Brust", und Schiller gleitet ab in „pantheistische Überspannung" [11]), wenn er die Gottheit unserem Willen einverleibt. Gott wird „erdacht"; aber „so hoch der Himmel über der Erde ist", überragt dieser Gedanke den Geist, der ihn hervorbringt. Eine Paradoxie, vielmehr ein Mysterium auf der Schwelle der Vernunft und der Religion, und unermeßlich fruchtbar für beide!

[8]) Ästhetik des reinen Gefühls, Bd. 2, S. 36.

[9]) Er verflüssigt den λόγος in ein λέγειν, ja in ein λόγον διδόναι.

[10]) „So können wir aus unserem jüdischen Versöhnungsbewußtsein heraus Luthers Glaubensbegriff lebendig und klar verstehen." Neue jüdische Monatshefte, Jahrg. 2, 1917/18, S. 47.

[11]) Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. S. 336.

Man spricht von der „Naivität des Genius“ und meint damit, daß die höchste Begabung in der Wissenschaft wie in den Künsten ihre eigene Tragweite nicht überschaue. Kant und Beethoven sind viel mehr, als sie von sich selbst je zu erahnen vermochten. Im religiösen Leben, wo es echt ist, zeigt sich diese Ahnungslosigkeit überall, nicht nur bei den großen Naturen. Hier gipfelt auch das Geniale in Einfalt, und nur auf die Einfalt kommt es schließlich an, sie entscheidet über das Ergebnis gerade der umständlichsten Erwägung. Der Stil des religiösen Schriftstellers muß das verraten. So bewußt er die Ausdrücke wählen und selbst den Tonfall der Sätze berechnen mag, ein gut Teil des „wie“ seiner Schreibart versagt sich der Absicht, und die Sprache zeigt darin ihre Urverwandtschaft mit der Religion, daß sie den Begriff immer sucht und immer meidet. Erst im letzten Jahrzehnt ist Cohens Stil zur Reife gediehen. Er schreibt als Jude für Juden; Exegese und Homiletik und Exegese und Systematik fallen nicht auseinander; er steht im allgemeinen Priestertum. Seine Darstellung breitet sich gelassen aus, gleichmäßig erhellt, zwar nicht befriedigt, aber befriedet. Er kann sich nie genug tun. Er scheint zum Abschied gerüstet und möchte dennoch verweilen, gesellig beredsam bis ans Ende der Tage.

Was Vielen mißglückt, ihm ist es gelungen: er hat sein Denken und sein Dasein als Einheit gefühlt. Die Freunde seiner Philosophie mögen sich dieser müheloſen Klarheit nach steilem Aufstieg wie eines mitverdienten Gutes erfreuen, und wer philosophisch unvorbereitet von außen herzutritt, der mag seine Religiosität an dieser jüdischen bestärken.

Schon entfernt sich die lebendige Erscheinung des Philosophen und des Mannes aus dem zeitgenössischen Gesichtsfeld. Zwar beste jüdische Jugend sucht in Cohens Religion einen Halt. In neue Sonderung abgedrängt wächst sie in ein verjüngtes Menschentum hinein. Franz Rosenzweig gehört zu ihrem Kreise. Er bekennt sich zu Hermann Cohen als zu dem Nachfolger des Maimonides: Wir kommen durch eine andere Türe, von Platon her und von Kant. Wir lernen und lernen an der Architektur dieser Philosophie. Sie baut vielen „Spannungen“ vor, in deren hilfloser Betrachtung die Gegenwart zaudert. Cohens Religion hat deutschen Protestanten mancherlei mitzuteilen, wofern sie nur die Sympathie erwidern, die er der Gründung Luthers so warmherzig entgegenträgt. Die Erörterung der Grundfragen soll nicht rasten, und je tiefer sie dringt, um so bescheidener, um so versöhnlicher wird sie sich äußern. Es ist ihm alles gelegen an dem „einzigen Gott“. Man geht nie zu weit in der Sorge um die Reinheit dieses Glaubens, wenn nur die Reinheit der Liebe zu den Menschen in die Sehnsucht der Erkenntnis hineinwirkt.

Gießen Robert Arnold Fritzsche

Zur russischen Kunstgeschichte

2. Den Bildern zu Grunde liegende Glaubensvorstellungen

Die russische Kunst ist, wie von Hause aus jede Kunst, religiös. Es kommt ihr nicht darauf an, die Natur so, wie sie sich im menschlichen Auge spiegelt, darzustellen, sondern darauf, den Geist in eine höhere Welt zu erheben, die aber seine eigentliche Welt ist. In diese Welt soll er mit heiliger Scheu hineinblicken; denn der zwischen Heidentum und Christentum noch ringende Mensch hat noch nicht den Geist der Kindschaft, in dem wir rufen: Abba lieber Vater! sondern noch den knechtischen Geist der Furcht. Auch die Byzantiner, deren Schüler ja die Russen sind, haben ihre Heiligen so gemalt, daß man sich vor ihnen fürchten möchte. Ein solches Heiligengesicht, auf das sich die ganze Aufmerksamkeit des Betrachtenden konzentriert, da sonst gar nichts weiter von ihm zu sehen ist, zieht mit seinem furchtbar ernsten Ausdruck den Betrachtenden so in sich hinein, als wollte es ihm aus seinem Innersten seine Geheimnisse herausholen, — ungefähr so wie in Chamissos Gedicht „Das Auge“ der bettlägerige Müller Boley dem verbrecherischen Weibe. Diesen furchtbar ernsten Zug haben die russischen Heiligenbildmaler gesteigert, entsprechend dem Hange ihres gesamten Volkes, alles aufs Äußerste zu treiben. So sind, da sie zu wenig Künstler waren um das Grausige durch etwas Schönheit zu mildern, Zerrbilder entstanden, die der russischen Kunst ganz eigentümlich sind. Sie geben weniger die kirchliche Glaubenslehre als volkstümliche Vorstellungen wieder.

Fangen wir, um von Einzelheiten zu reden, bei der Darstellung der menschlichen Gestalt an, so ist den alten russischen Malern schon die Spaltung der Menschheit in ein männliches und ein weibliches Geschlecht als etwas Anstößiges vorgekommen, und ihre Einbildungskraft hat Zwitterwesen geschaffen, bei denen, auch wenn sie ganz unbekleidet sind, ein Unterschied der Geschlechter nur durch das längere Haupthaar des Weibes und mitunter durch eine schwache Andeutung am Oberkörper erkennbar ist. Mitwirkend hierbei ist die Mißachtung des Weibes durch den Mann, die heute noch in Sprichwörtern zum Ausdruck kommt: „Die Henne ist kein Vogel, die Stute ist kein Pferd, das Weib ist kein Mensch.“ „Dem Priester beichte, der Priestersfrau vertraue dich nicht an.“ „Der Hund ist klüger als die Frau, er bellt nicht gegen den eignen Herrn.“ Der Sündenfall, von dem es sehr viel Darstellungen gibt, fällt ganz der Eva zur Last. Das Paradies wird dabei durch einige Bäume und Tiere dargestellt, ohne alle Perspektive; Sonne und Mond sind versinnbildlicht durch Gestalten auf Wagen, die von Pferden gezogen werden; die vier Flüsse, die das Paradies begrenzen: Phrat, Hiddekel, Gihon und Pison durch Knaben, die aus Urnen Wasser gießen; die vier Winde ebenfalls durch vier Knaben, die auf Hörnern blasen.

Menschliche Leidenschaften werden durch symbolische Mißgestalten wiedergegeben: der Neid, die Geldgier, der Zorn, der Trunk, die Freßgier, die Verleumdungssucht, — also ziemlich die sieben Todsünden der scholastischen Sittenlehre, wie sie auch im russischen Volksunterrichte vorgetragen werden (z. B. Molitwoslov, S. 123), nur daß die beiden Laster Superbia (Hochmut) und Acedia (Stumpfheit) ausgelassen sind und Gula in zwei Laster, Unmäßigkeit im Essen und im Trinken, zerlegt ist, möglicherweise weil dem russischen Maler der Charakter seines Volkes zur Warnung vor Superbia und Acedia (im russischen Otschajanije, wobei wohl nur an den durch Verzweiflung verursachten Zustand der Stumpfheit gedacht ist) keine besondere Veranlassung bot, hingegen die Unmäßigkeit sowohl im Essen als im Trinken als ein Krebsschaden seines Volks bekannt war, gegen den er nicht ernst genug Zeugnis ablegen konnte. Der Trinker ist auch am kenntlichsten dargestellt. Jede der Personen, durch welche die genannten Leidenschaften personifiziert sind, trägt eine Krone, da die Leidenschaften die Menschheit beherrschen, und hält in der Hand eine Urkunde, die sie dem vor ihm sitzenden Engel zeigt, der die entgegengesetzte Tugend vertritt. Auf seinem Schoße hält das Laster eine verjüngte menschliche Gestalt; das ist die auch aus gleichzeitigen italienischen Bildern, z. B. aus dem wohl irrtümlich dem Orcagna zugeschriebenen Triumph des Todes bekannte Darstellung der menschlichen Seele; und in der Linken bietet sie der so dargestellten Seele ein Kästchen dar, das man sich mit Kostbarkeiten gefüllt zu denken hat, den Lohn der Versuchung. Hinter der gekrönten Person steht ein Teufel, der ihr zuflüstert. Die Teufel haben hier, wie auch sonst vielfach, Hundsköpfe; nur auf dem Bilde der Verleumdung ist das Böse als Schlange dargestellt. Eine Miniatur hat zum Gegenstande die morgenländische Parabel, die den Dichter Rückert zu

dem mit Recht in viele Lesebücher aufgenommenen Gedichte veranlaßte: „Es ging ein Mann im Syrerland."

Mehr als mit dem Verlaufe des menschlichen Lebens beschäftigt sich die Kleinmalerei der Russen mit seinem Ende. Die Seele des Frommen wird von seinem Schutzengel in den Himmel getragen, die des Gottlosen von einem Teufel mit einem Haken aus dem Munde gezogen und in die Hölle gebracht. Die Seele ist in beiden Fällen in verjüngter Menschengestalt dargestellt, aber bei dem Gottlosen schwarz. Der Weg zum Himmel führt durch die 40 Zollstätten (Mytarstva), die ein wesentliches Stück des russischen Volksglaubens bilden. Auch Tolstoi erwähnt in seinen Kindheitserinnerungen, daß er durch seine fromme Kinderfrau, Natalia Sawischna, über sie belehrt worden sei. Die Glaubenslehre der Kirche weiß von ihnen nichts; um so mehr aber beschäftigt sich, bei entschiedener Ablehnung der römisch-katholischen Lehre vom Fegefeuer, mit ihnen die Einbildungskraft des Volkes. Im Einzelnen sagt hierüber der Heiligenmaler Abraham von Smolensk Folgendes:

Erster Tag: Ausgang der Seele des Gerechten. Der Engel des Herrn kommt zu der Seele mit Freuden und erhebt sie mit Ehren, der Teufel aber flieht beschämt hinweg. Dagegen: Ausgang der Seele des Sünders. Der Schutzengel dieser Seele steht betrübt und weinend, der Teufel aber kommt schadenfroh und zeigt eine Schriftrolle mit dem Verzeichnisse der vielen Sünden, die der Tote begangen hat. Am dritten Tage geht die Seele zu Christo ein, um ihn anzubeten, und darum hält man an diesem Tage eine Erinnerungsfeier für den Verstorbenen. Zwei Tage nachher wird die Seele von dem Engel auf die Erde getragen und zwar dahin, wo sie es wünscht, sei es in sein Haus, sei es zurück zu dem Körper. Drei Tage nachher ändert der Mensch sein Aussehen. Am neunten Tage löst sich das ganze menschliche Gebilde auf, nur das Herz bleibt ganz. Am vierzehnten Tage zergeht auch das Herz und wird zu einem morschen Knochen. Darauf befiehlt Gott dem Engel, der Seele die mannigfachen Herrlichkeiten des Paradieses und die Wohnungen der Heiligen zu zeigen. Wenn die Seele gerecht ist, freut sie sich daran; wenn sie sündig ist, so empfindet sie großen Schmerz. Wenn der Priester die Panichida hält (die Totenmesse), aus dem Griechischen Pannychis entstanden, ein Gottesdienst, der vierundzwanzig Stunden lang Tag und Nacht hindurch zum Seelenheil des Entschlafenen gehalten wird, und für die Seele betet, daß sie einen hellen und ruhigen Aufenthaltsort bekommen möge, geht der Schutzengel fröhlich in den Himmel und schreibt den Namen des Entschlafenen in die ewigen Wohnungen ein. Dann geht er in die dunklen Gegenden hinab und bringt der Seele Licht. Wenn der Priester den Gottesdienst beendet und den Namen des Verstorbenen nennt, steht der Engel des Herrn freudig dabei. Darauf bringt er dieser Seele Gewand und Kranz, kleidet sie und trägt sie in den Himmel. Die Seele wird hierauf in die paradiesischen Gegenden versetzt, wird von einem Cherub beschützt und sitzt da vom Morgen bis zum Abend. Nach Beendigung des Abendgottesdienstes trägt der Engel diese Seele in einer Wolke fort, entkleidet sie, nimmt ihr den Kranz ab und setzt sie an den vorigen Ort. Am neunten Tage nachher geht die gerechte Seele in den Himmel, um vor Christo niederzufallen. Die Engel des Herrn kommen ihr mit Freuden in dem ersten Himmel entgegen (nach scholastischer Auffassung gibt es bekanntlich sieben Himmel) und fangen an, sie zu segnen: „Gesegnet bist du, o Seele! Wie du auf Erden nach dem Gesetze Gottes gelebt hast, so kommst du auch jetzt zum ewigen Frieden!" Und die Seele ist freudig. Desgleichen geht auch die sündige Seele in den Himmel, um Christum anzubeten. Die Engel begegnen ihr mit Weinen, indem sie sagen: „O du sündenvolle und verhärtete Seele! Du hast auf Erden nicht nach dem Gesetze gelebt, du gehst darum auch jetzt in die ewige Pein!" Und die Seele ist darüber traurig. Am vierzigsten Tage geht diese Seele wieder Christum anzubeten, aber der Zorn Gottes kommt über sie. Sechsflügelige Cherubim verhüllen das Antlitz Gottes und ihre Gewänder den Thron, da sie ihr die Herrlichkeit des göttlichen Angesichtes nicht zeigen wollen. Mit einer feurigen Waffe wird die Seele von Gott hinweg vertrieben.

Hinsichtlich der Engel hält sich der russische Volksglaube, sowohl was ihre Erscheinung, als auch was ihre Dienste angeht, an das, was Kirchenlehre und Schrift darüber sagen: es ist das, was dem Gefühle des Volkes am besten entspricht. Erwähnung verdient etwa die Lanze, mit der die himmlischen Geister die höllischen Feinde durchbohren. Diese Lanze ist so unkörperlich wie möglich dargestellt, nämlich als ein bloßer Strich mit einem russischen Kreuze am oberen und einer feinen Spitze am unteren Ende. (Lukas Cranach löst das hier vorliegende Problem auf dem großen Tafelbilde in der Stadtkirche zu Weimar anders, indem er nämlich der Lanze, mit der Christus den Tod und den Teufel vernichtet, einen gläsernen Schaft gibt — in der Ausführung ein Meisterstück.)

Die Teufel sind dargestellt entweder als Menschen mit emporgesträubtem Haupthaare und mit Haken in den Händen oder als Zwitterwesen mit Menschenleibern und Hundsköpfen, so unter anderem auch die antichristlichen Mächte Gog und Magog (Offb. Joh. 20, 8). Diese Zwittergestalten sind keine Erfindung der russischen Einbildungskraft, sie sind der morgenländischen Alexandersage entlehnt. Diese erzählt, daß Alexander der Große auf seinem Feldzuge nach Indien auf Menschen mit Hundsköpfen gestoßen sei. Durch Volksbücher ist diese Sage allen Völkern des Mittelalters bekannt geworden (vgl. das deutsche Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht und die unvollendete Dichtung Alexander des Rudolf von Hohenems).

Der Streit der Engel mit den Teufeln um die einzelne Menschenseele wie um die ganze Welt hat erklärlicherweise die russischen Maler ebenso wie die anderer Völker gereizt. Hier begegnen sich die italienische und die russische Kunst. Sie sind Schwestern, denn ihrer beider Mutter ist die byzantinische Malerei. Aber man merkt doch auch den Unterschied. Orcagna bleibt auch bei der Darstellung des Schrecklichen ein Künstler, der Maß zu halten versteht. Wie ergreifend ist auf seinem Bilde die Gruppe der bettelnden Krüppel, die ihre Hände flehentlich nach dem Tode ausstrecken, während er die Glücklichen sehr wider ihren Willen aus ihrem Glücke herausholt. Der Russe verschmäht, wenn er einmal das Schauerliche darstellen will, dem Schönheitsbedürfnis ein Zugeständnis zu machen; er geht hier bis zum Äußersten, wie literarisch Tschernyschevski in seinem Romane „Was wollen wir tun?" bei Darstellung der letzten Folgerungen aus dem Sozialismus. Bei solchen Übertreibungen ist vom Ernsten zum Lächerlichen nur ein Schritt.

Gehen wir nun über aller Himmel Himmel hinaus bis zur denkbar höchsten aller Vorstellungen: zu dem dreieinigen Gotte selbst, so haben die Russen, obgleich sie mit den Reformierten das Bilderverbot des Alten Testamentes in ihrem Katechismus ausdrücklich als zweites unter den zehn Geboten aufgenommen haben, doch kein Bedenken getragen, sich von Gott dem Vater ein Bild zu machen, und zwar in ähnlicher Weise, wie Albrecht Dürer. Wahrscheinlich ist die Dürersche Darstellung der Dreieinigkeit in Rußland bekannt geworden, wie denn überhaupt vom 16. Jahrhundert an eine Einwirkung der deutschen Malerei und in noch höherem Maße des deutschen Holzschnitts auf die russische Kunst nachweisbar ist.

Von Gott dem Schöpfer haben wir keine Darstellung, auch nicht vom Werke der Schöpfung. Höchstens könnte man anführen, daß auf einer alten Miniatur ein weibliches Wesen, das die Erde darstellen soll, auf einem Fische reitet. Das steht im Zusammenhange mit dem russischen

Volksglauben, daß die Erde auf drei großen und neun kleinen Walfischen steht: alte jüdische Überlieferung, die auch in den Islam übergegangen ist.

Gott der Sohn als der vom Vater in Ewigkeit geborene hat in dem Heiligenscheine, der sein Haupt umgibt, die drei griechischen Buchstaben $O\Omega N$, zu deutsch „Der da ist". Nach Offb. Joh. 1, 4, wo es von ihm heißt: „Friede von dem, der da ist, der da war und der da kommt", zum Zeugnisse dafür, daß sich in ihm dieselbe Gottheit offenbart, die seinerzeit zu Mose gesagt hatte: „Wenn dich die Kinder Israel nach dem Namen des, der dich gesandt hat, fragen, so sollst du ihnen antworten: ‚Ich werde sein' hat mich zu euch gesandt" (2. Mos. 3, 14). Als man die ursprüngliche Bedeutung dieser drei griechischen Buchstaben nicht mehr verstand, hat man sie aus dem Russischen erklärt. Nämlich so: Ω bedeutet Ot, das ist „von", nämlich vom Himmel kam er in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf (Joh. 1, 11). O ist Anfangsbuchstabe von Oni, das ist: sie erkannten ihn nicht. N ist Anfang von Na, das ist: an das Kreuz haben sie ihn geheftet.

Hier ist auch eine Bemerkung über das russische Kreuz am Platze. Es hat drei Querbalken, einen zu den Häupten des Gekreuzigten mit der bekannten Inschrift JNRJ, einen zweiten, an den seine beiden Hände genagelt worden sind, und unten einen dritten schief stehenden auf dem seine Füße ruhen. Schief steht er, weil Jesus, als er sein Haupt neigte und verschied, mit dem Schwergewichte seines Körpers diesen Balken auf die eine Seite herabgedrückt haben soll. So liegt denn auch hier eine volkstümliche Glaubensvorstellung zu Grunde. Auf etlichen Bildern, so auf einem im Besitze des Verfassers befindlichen Amulette, stehen neben dem Kreuze rechts ein langer Stab mit einem Schwamm an der Spitze wegen Matth. 27, 48 und links eine Lanze wegen Joh. 19, 37. Wie hoch der Russe das Zeichen des Kreuzes schätzt, geht daraus hervor, daß er ihm der griechischen Theologie folgend das Beiwort „das Leben schaffende" gibt, also die vom Gekreuzigten ausgehende Wirkung auf das Kreuz selbst überträgt; und daraus, daß er sich sehr häufig bekreuzt, nicht nur im Gottesdienste, sondern auch im täglichen Leben, vor dem Essen, beim Einsteigen in den Eisenbahnwagen und sonst. Da dem Abendländer alles Verständnis für religiöse Symbolik mehr und mehr abhanden gekommen ist, neigt er sehr dazu, derartige fromme Gebräuche gering zu schätzen; allein wer im Sinnbilde nicht nur das Bild sieht, sondern auch den Sinn erkennt, spricht mit dem Propheten (Jes. 69, 8): „Verdirb es nicht, denn es ist ein Segen darin."

Die russischen Maler haben aber Christus mit Vorliebe nicht als den Leidenden, sondern als den Triumphierenden dargestellt, als den Richter über die Lebendigen und die Toten. Vor seiner zweiten Zukunft kommt der Antichrist. Von Etlichen ward Peter der Große für ihn gehalten. Heutzutage wird an manchen Orten, z. B. in dem Dorfe Werchotischanski, die Schutzpockenimpfung als das Zeichen des Antichristen angesehen (Offb. 13, 16); die Kinder, die an den Blattern sterben, gehen in jener Welt in goldenen Gewändern einher. Das jüngste Gericht selbst stellen die Maler mit den lebhaftesten Farben vor Augen, gewiß nicht nur darum, weil sie am Schrecklichen Wohlgefallen finden, sondern weil sie dadurch auf die Gemüter recht kräftig zu wirken hoffen. Auf einem solchen Bilde sehen wir im obersten Himmel Gott den Vater, auf der einen Seite von ihm Gott den Sohn, wie er zum Vater zurückkehrt, auf der andern denselben, wie er gekrönt mit dem Vater und dem Heiligen Geiste thront. Links sehen wir die Abbildung eines Heiligenbildes, die Mutter Maria in den Wolken des Himmels und andere kleine Köpfe; rechts am Rande einen Engel, der mit einer Lanze Teufel aus dem Himmel herabstürzt. Darunter sitzt Christus, dem das Gericht vom Vater übergeben ist, zu seiner Rechten wie zu seiner Linken Selige, die er mit freundlicher Gebärde zu sich lädt (Matth. 25, 37). Darunter stehen zwei andere Chöre von Seligen; der eine, von einem gekrönten Manne angeführt, bedeutet die, welche in der Welt in hohen Stellungen fromm gelebt haben, der andere Fromme aus einfacheren Ständen; sie haben keine Heiligenscheine, werden aber von einem Heiligen zu dem Heilande hingeführt. Diese beiden Chöre sammeln sich um einen Tisch, auf dem eine Prosphora (zum heiligen Abendmahl geweihtes Brot) liegt und ein Kelch steht (Offb. 3, 20). Ein fünfter Chor links unten steht vor einer Tür, die zu der Gottesstadt führt. Engel Gottes begleiten diese Chöre unter Gebärden, die ihre Freude ausdrücken (Luk. 14, 10). Unter diesem fünften Chore steht in einem kreisförmigen Gewässer ein Jüngling, der in einem Schreine Menschenköpfe emporhält: so wird das Wort Offb. 20, 13 versinnbildlicht: „Das Meer gab die Toten, die darin waren." Auf der anderen Seite werden Personen, denen man es ansieht, daß sie in der Welt in Pracht und Lust gelebt haben, an einem Stricke in die Hölle hinabgezogen. In der Hölle sitzt ein Teufel mit einem armen Menschenkinde auf dem Schoße. Einem anderen Teufel sieht das Bein eines Menschen, den er verschlungen hat, aus dem Munde heraus, wohl mit Beziehung auf Offb. 19, 20 und 20, 3. 7. Der ganze untere Teil des Bildes stellt Qualen der Verdammten dar. Das Wichtigste aber ist hier ein großes Haupt, aus dem eine Schlange hervorgeht, die, von Teufeln mit Haken in den Händen besetzt, sich bis in die Mitte des Bildes emporwindet. In dieser Mitte befindet sich eine Wage, unter der ein angstvoll flehender Mensch steht, während ein Teufel mit einem Haken die eine Wagschale herunterzieht. Unten aber hält sich an einer Säule, die auf einer die Welt bedeutenden Scheibe ruht, ein Mensch, den ein Engel in die Höhe weist zum Zeichen, daß er im Glauben an den Heiland auf Erlösung hoffen darf.

Ein solches Bild ist eine anschauliche Predigt für Menschen, die nicht selber in der Heiligen Schrift lesen können. Denn die Predigt der russischen Kirche bietet dem Volke so gut wie nichts. Mir liegen die Predigten des Erzpriesters Rodion Putjatin vor, der ein sehr geschätzter Redner gewesen sein muß, denn seit 1881 waren sie 1901 bereits in 25. Auflage erschienen. Aber wie dürftig sind sie! Auch vor die anspruchsloseste Dorfgemeinde in Deutschland dürfte kein Geistlicher mit so minderwertigen Geisteserzeugnissen hintreten. Da sind denn die Bilder als Erbauungsmittel gar nicht zu unterschätzen. Freilich darf man nicht mit Voreingenommenheit an sie herantreten; denn wenn man die russischen Darstellungen des jüngsten Gerichtes mit der des Luca Signorelli in San Paolo fuori le mura bei Rom oder gar mit der des Hans Memling in der Danziger Marienkirche vergleicht, dann kommt einem die russische Malerei fast wie ein Hohn auf die Kunst vor. Aber sie ist ihrem Beschauerkreise angemessen und darum wertvoll.

Weimar Hermann von Criegern

Die deutschen Theater nach dem Kriege

1. Die Erinnerungen des Zuschauers

Kirche und Theater

„Heutzutage", sagt Bernhard Shaw in der Einleitung zum ersten Bande der deutschen Ausgabe seiner gesammelten dramatischen Werke, „nehmen die Menschen von nichts mehr Lehren an, außer von der Kunst; die Kirchen sind leer, außer, wenn der Musiker und der Redner sie füllt ..." (Shaws Einleitung, die den weitaus klarsten Aufriß der Zustände des lebendigen Theaters und des modernen Stückebestandes bietet, sei übrigens zur sorgfältigen Lektüre Jedem empfohlen, der sich um Bühnendichtung und Bühne ernsthafter kümmern will. Sie stammt von 1910; ist aber in den großen, klaren und

lebendigen Linien noch immer das Zutreffendste, was wir über die wirklichen Grundlagen des heutigen Theaters und der heutigen Bühnendichtung besitzen. Nur darf man sich durch die sogenannten Paradoxien nicht schrecken lassen. Shaw ist nie „paradox" wie Oskar Wilde, aus Freude am verdrehten Witzwort. Wenn er den Leser tatsächlich verblüfft, so deshalb, weil Shaw in einer Zeit, in der eine unehrliche „Feierlichkeit", die schon Fontane belächelt hat, als Stütze jedes Unsinns dient — weil Shaw in unserer Zeit den Mannesmut hat, ein paar einfache, immer wieder vergessene Dinge immer von neuem ins Gedächtnis zu rufen. Auch hat gerade der Protestantismus gegenüber Shaw, dem Autor der Candida, des Teufelsschülers, des Blanco Posnet und des Androclus, die man hoffentlich bei Gelegenheit der „Heiligen Johanna" in ihrer wahren Gestalt entdecken wird, eine Ehrenschuld abzutragen, von der später noch die Rede sein soll.)

„Die Kirchen sind leer, außer wenn der Redner oder Musiker sie füllt" — das mag überspitzt erscheinen; aber wahr bleibt deshalb doch, daß Theater und Kirche nicht ohne Zusamenhang nebeneinanderher oder auseinander gehen können, wenn nicht die Kirche (und das Theater) Schaden leiden soll. Das fühlen wir auch alle; und nicht Wenige von uns fühlen es so stark, daß sie tatsächlich bereit sind, nach dem Shawschen Satz das Theater als eine Konkurrenz für die Kirche oder als einen Feind der Kirche anzusehen. Ihnen ergibt sich dann von selbst der Wunsch nach einem „christlichen" oder nach einem „deutschen" Theater, jedenfalls aber das Verlangen, beide Elemente auf den Brettern in anderer Weise zur Geltung gebracht zu sehen, als es heute geschieht; oder vielmehr nicht geschieht. Ein Wunsch, der verständlich und durchaus begrüßenswert ist, nicht etwa nur für die Kirche, nein auch für das Theater selbst. Denn beide arbeiten, und, wie wir noch sehen werden, zum Teil mit denselben Mitteln, am Menschen, am lebendigen Menschen und für ihn.

Nur, daß das Theater nicht dem seelischen Bereich allein angehört. Gerade das bildet einen Teil seiner überlegenen Anziehungskraft gegenüber dem Gottesdienst; jenen Teil, der von den wohlmeinenden Leuten, welche ein christliches oder ein deutsches Theater haben möchten, fast regelmäßig und zwangsläufig übersehen wird.

Das Theater gehört ganz dieser wirklichen Welt an. Will man es beeinflussen, so ist es nötig, seine eigenen Arbeitsbedingungen in ihrem vollen Umfang zu berücksichtigen und zu kennen. Fromme Wünsche sind gerade der Bühne gegenüber völlig ohne Aussicht, wenn sie nicht die aus dem Leben der Bühne und des Dramas sich von selbst ergebenden Mittel kennen lernen und verwenden wollen. Dazu ist es nötig, diese Bedingungen einmal aus ihren Grundlagen zu entwickeln, so wenig reizvoll und kurzweilig auch gegenüber lockend-schnellfertigen Reformplänen und Schlagworten diese Arbeit erscheinen mag.

Schule und Drama

Unter welchen Bedingungen geht eigentlich der Mensch, nicht der literarisch gebildete und vielleicht verbildete, sondern der durchschnittliche Mensch von heute, auf den es hier allein ankommt, ins Theater? Die Frage ist, soweit ich weiß, noch kaum ernsthaft geprüft worden; und doch ist sie eine der Grundfragen.

Unterricht in deutscher Dichtung und eine gewisse Kenntnis ausgewählter klassischer Dramen sind heute an unseren Schulen Pflichtfach. Das bedeutet nicht nur, daß auch bei freiestem und verständigstem Unterricht seitens des Lehrers eine schulmäßige Zerreißung des Dramas sich schwer vermeiden läßt. Ich besitze heute noch die Schulausgaben, in denen fast sämtliche Dramen von Schiller in Marginalien fein säuberlich durchdisponiert und durchnummeriert sind, trotzdem ich den besten Deutsch-Lehrer hatte, den ich mir wünschen konnte. Das mag aber inzwischen besser geworden sein; ich höre manchmal von Pädagogen Wunderdinge über die Ergebnisse freier, auch „modernerer" Lektüre und freier Aufsätze. Es ist auch nicht das Entscheidende. Entscheidend für das Verhalten des erwachsenen Menschen zum Drama und zur Bühne wird vielmehr häufig, daß das Drama eben an den jungen Menschen pflichtmäßig und vor allem viel zu früh herangebracht worden ist, bevor ihm aus dem eigenen Leben wirkliches inneres Nachfühlen und Miterleben möglich wurde. Aus diesem Mangel, der sich auch durch den verständigsten Unterricht kaum abstellen läßt, weil, wie später noch deutlicher werden wird, jedes große Drama nie aus der literarischen Einfühlung, sondern immer nur aus dem eigenen Leben des Lesers oder Zuschauers heraus begriffen werden kann — aus diesem Mangel ergibt sich im Gefühl der meisten Menschen die Verwechslung, daß Klassik so viel bedeute wie verstaubte Bücher. Und daraus ist kein Vorwurf zu machen: denn die Klassik wirklich als das immer Gegenwärtige und ständig sich Erneuernde zu erleben, ist ja kaum möglich, bevor man selbst etwas erlebt hat. Nimmt man dazu noch den „hohen Ton" der Schuldramen, besonders Schillers, der der Jugend fast unvermeidlich als ein zweiter, nur nicht so unmittelbar begeisternder Theodor Körner erscheinen muß; nimmt man dazu den Zwang zu Aufsätzen, der zeitraubendsten unter den Schularbeiten; und womöglich noch die pflichtmäßige Beschäftigung mit einer „Theorie des Tragischen", die zwar für das urwüchsige germanische Drama völlig falsch, im besten Fall kritische Konvention ist, die aber um so hartnäckiger, selbst noch nach der Schulrevolution festgehalten wird; nimmt man endlich den heute allerdings erfreulicherweise zurückgegangenen Zwang zum Auswendiglernen, der höchstens durch das Deklamatorische, den „hohen Ton", den Schüler entschädigt: nimmt man das alles zusammen, — und Jeder von uns mag aus der eigenen Schulzeit nach Belieben hinzutun; z. B. auch jene unglücklichen „Schülervorstellungen zu halben Preisen", die es in Provinzstädten noch immer gibt —: nimmt man alle diese Einflüsse zusammen, so wird verständlich, weshalb die Mehrzahl der Erwachsenen heute kein ungetrübtes und unbefangenes Verhältnis zum Drama und zur Bühne hat und haben kann. Die wahre Ehrfurcht vor der Klassik, die ewiges Leben ist, wird durch eine falsche und pflichtmäßige vor der, die dem Jugendlichen noch kein rechtes Leben werden konnte, verdrängt. Wobei gar nicht einmal die Einzelheiten so entscheidend sind wie das bloße Gefühl des „Gehabthabens" der Dichtung.

Übertrieben? Aber es ist ganz sicher, daß unter im übrigen gleichen Umständen das Verhältnis der Familie z. B. zur Musik, die, obgleich auch unmusikalische Kinder dazu angehalten werden mit ihr pflichtmäßig sich und Andere zu quälen, doch kein Schulpflichtfach ist — es ist ganz sicher, daß das Verhältnis der Familie zur Musik lebendiger und ungezwungener ist, als das zum Theaterstück und zur Bühne.

Und wenn man mich fragt, sollen denn unsere Schüler und Schülerinnen im Stundenplan von deutscher Dichtung und deutschem Drama nichts mehr erfahren, so würde ich antworten, daß es nicht eine lästige Pflicht, sondern ein zögernd zugestandenes Vorrecht gegenüber dem Heranwachsenden sein müßte, wenn er ein Drama lesen, einen Aufsatz darüber schreiben darf. Scherzweise habe ich einmal gesagt, die ersten Schillerschen Dramenverse müßten mit der ersten Nikotinvergiftung, dem ersten Kuß und dem ersten Kater kommen, als etwas halbwegs Verbotenes, nur unter Bedenken von der Schule Gefördertes und Gefordertes. Das ist natürlich übertrieben; aber ein Deutschlehrer, der sich diesen, auch psychologisch und physiologisch nicht ganz unbegründeten Scherz vor Augen hielte, würde tatsächlich seinen Wallenstein und seinen Tell der Klasse näherbringen, als er es heute durch eine bloß äußerliche und spielerische „Erleichterung" des

Unterrichtsbetriebes kann. Und er würde damit vor allem den jungen Menschen, die ihm anvertraut sind, den Zugang zu Lebensgütern und Lebensantrieben offenhalten, der jetzt meist halbverschüttet liegt und schwer wieder freizugraben ist.

Denn — und damit kommen wir auf unser engeres Thema zurück, trotzdem das Ebengesagte wahrlich keine Abschweifung, sondern nur Grundlegung war — die Folgen des Gehabthabens des Dramas für das Dasein, die nackte, praktische Existenz des Dramas und der Bühne sind fürchterlich. Seine Wirkungen bestehen nicht nur in verstärktem Zuzug für die Amüsierblätter (der ja schon dadurch wirksam vorbereitet wird, daß Vater und Mutter ihre Sprößlinge in die Nachmittagsklassikervorstellung schicken, während sie Abends selbst die Operette besuchen); nein, dieser Zustand senkt auch das Niveau der ernsten Bühne. Er bildet gewissermaßen für sie eine ständige Versuchung. Der Direktor — auch wenn er nicht gerade Max Reinhardt heißt — spielt wohl noch, und zwar diesmal ausschließlich für Erwachsene, Shakespeare und Molière, aber indem er sie vorsichtig, durch Einbau äußerer Tricks, der Operette annähert.

Theaterkritik

Um den Schulschaden wieder gutzumachen, dem Erwachsenen Drama und Theater wieder lebendig werden zu lassen, ihm zu zeigen, daß sein Gefühl von der Staubigkeit und Mißlichkeit der Literatur irrig ist, besitzen wir ein immerwährendes Mittel, sozusagen eine „Nachschule": die Theaterkritik. Sie wird immer ein sehr anziehender Teil unserer Zeitungen und Zeitschriften sein; nicht nur, weil das Theater, sondern auch, weil das gefährliche Gladiatorentum des öffentlichen Kritikers die Leser anzieht und fesselt.

Leider erfüllt die heutige Theaterkritik ihre Aufgaben nur zum geringen Teil. Im Durchschnitt besteht sie aus einer Nacherzählung der Handlung und aus einem Urteil über Stück und Schauspieler. Hinzukommen bei der heutigen Betrachtungsweise des Theaters als Hauptpersonen der Regisseur und der Maler, über die der wirklich „moderne" Kritiker ein höchst merkwürdiges, jedenfalls völlig unbühnengemäßes Kauderwelsch von „Rhythmus", „Dynamik", „inneren Spannungen der Aufführung" sich aufzutischen verpflichtet fühlt, das den Unbefangenen, sofern er nicht halbverstandene Selbstbildungspflichten in sich fühlt, vom Theater zurückschreckt; und das ihn, geht er trotzdem hinein, in einer würgenden Unklarheit über den Sinn der ganzen Veranstaltung läßt. Er kommt sich in einem literarischen Parkett vor wie in einem Geheimbund, dessen Terminologie und Wertungen er nicht mehr verstehen kann. Dieser Zustand ist so allgemein, daß sogar den vernünftigeren Theaterleuten selbst eine Ahnung davon dämmert. Als mein Buch „Verkappte Religionen" erschien, das den chiffrierten Leerlauf der geistigen Maschinerie auf den verschiedensten Lebensgebieten zu beschreiben versucht, wurde ich in einer Theaterkritik fast sofort von dem herzhaftesten Münchner Theaterkritiker, Tim Klein (den Lesern der CW wahrscheinlich bekannter als Herausgeber der „Zeitwende"), darauf hingewiesen, daß das heutige Theater auch ein in diesem Zusammenhang zu behandelndes Gebiet sei — und gleichzeitig lud mich unabhängig davon eine Berliner Theaterzeitschrift ein, ihr über die „Verkappte Religion des heutigen Bühnenbetriebes" ein paar Seiten zu schreiben. Gesagt muß aber werden, daß diese selbst zweckartige Geheimbündelei eines Teiles der heutigen großstädtischen Aufführungen, in deren fremdartiger Luft der unbefangene Parkettbesucher das Gefühl bekommt, daß entweder er selbst oder alle anderen Beteiligten Halbidioten seien — gesagt muß werden, daß dieser Zustand des Theaters weniger vielleicht von den deutschen Dramatikern und Theaterleuten selbst herkommt als von einer Kritik, die das Theater und sich selbst nicht mehr versteht und verstehen will.

Ein anderer Teil der Kritik bietet dem Leser fast ebensowenig Hilfe. Der Kritiker macht sich selbständig und faßt Kritik von vornherein und programmatisch als eine „Kunst" auf, was nebenbei so ziemlich der sicherste Weg ist, um die Kunst der Kritik, wie sie Lessing wundervoll verstand, zu verfehlen. Jedenfalls bringt auch diese Art der Kritik den Leser nicht näher an Drama und Theater heran, trotz ihrer fachtechnischen und journalistischen Vorzüge.

Die Grundfrage

Denn kaum je wird heute von einem Kritiker die Frage gestellt, geschweige denn beantwortet: Was geht dich, unbekannter Leser, dieses Stück und diese Aufführung an? Inwiefern hat es sich gestern Abend um deine Sache gedreht, um das, was auch dich beglückt oder bedrückt? Das aber ist die heute vergessene Grundfrage alles theatralischen und dramatischen Strebens; das die Lockung, mit der uns Drama und Bühne, wann immer sie lebendig waren, auf den Sitz gezogen und gebannt haben. Und das ist auch die Frage, die alle natürlichen Kritiker zwischen Aristoteles und Lessing und Otto Brahm immer wieder von neuem aufgesucht und mit stets frischem Eifer beantwortet haben. Nur die heutige Kritik hat diese Frage von einzelnen, um so rühmlicheren Ausnahmen abgesehen, beinahe völlig vergessen, oder sogar bewußt unterdrückt. Heute scheinen die Leute, die vom Theater leben, selbst nicht mehr recht zu wissen, wozu das Theater und das Drama eigentlich — außer der Lieferung des Lebensunterhaltes, die aber in jedem anderen Berufe sicherer wäre — da sind. Und wir dürfen uns daher kaum wundern, wenn die Unbeteiligten es noch weniger wissen, und nur dann ins Theater gehen, wenn ihnen irgendwelche besondere äußerliche Anregung versprochen wird.

Die Buchausgabe

Nun steht ja neben der Aufführung noch immer das Buch, — die Buchausgabe des Dramas. Es ist nicht einzusehen, weshalb Dramen nicht im Buch auch von denen gelesen werden sollten, die sich in den Geheimnissen moderner Bühnenwirkungsversuche nicht mehr zurechtfinden oder sich einfach durch sie abgestoßen fühlen. Denn ein Theaterstück, das wirklich eines ist, bildet ja auch im Buch eine außerordentlich fesselnde Lektüre; ist ja, unter im übrigen gleichen Umständen, viel anziehender und „spannender" als ein Roman, und mit geringerem Zeitopfer zu lesen. Trotzdem sind Buchausgaben moderner Dramen nur in einer Form verbreitet: in Gesamtausgaben. Die Einzelausgabe eines neuen Stückes ist, wenigstens in Deutschland, im Verhältnis zu ihrem Umfang, viel zu teuer, als daß sie von einem größeren Leserkreis gekauft werden könnte *). Das Aushilfsmittel, das die romanischen Länder offenbar mit gutem Erfolg gefunden haben, — der Abdruck ganzer Dramen selbst in weitverbreiteten „unliterarischen" Zeitschriften, ja manchmal (fortsetzungsweise) selbst in Zeitungen wird bei uns nur höchst schüchtern auf den Einakter angewandt. Wobei allerdings in Betracht zu ziehen bleibt, daß die meisten modernen „Schauspiele" der Romanen einfach nach dem Pariser Komödienschema gehen. Aber ich habe doch, z. B. in italienischen Zeitschriften, auch Abweichungen von dieser Regel gefunden. Zum Teil wurden Stücke abgedruckt, die auf der außerordentlich konservativen italienischen Schauspielbühne völlig unmöglich gewesen wären und denen der Autor durch den Abdruck wenigstens eine gewisse Resonanz und Lebensmöglichkeit vielleicht verschaffen

*) Die Riesenauflage der deutschen Übertragung von Shaws „Johanna" bestätigt als traurige Ausnahme die traurige Regel. Denn die deutsche Übertragung bedroht, wie die meisten deutschen Bühnenaufführungen, dieses schöne und wuchtige Werk mit Verfälschung.

konnte. Ganz sicher wird durch den überall anzutreffenden Abdruck von Dramen die Entfremdung der großen Masse gerade zur Schauspielbühne wirksam überwunden.

Schlimmer aber steht es in Deutschland um die Klassikerausgaben. Durchschnittlich sind sie ein Massengrab, in dem die Deckel des Bandes Werke ganz verschiedener Art umschließen. Vor allem weiß man niemals ohne Nachschlagen wieweit man eigentlich mit dem Lesen des einzelnen Werkes gediehen ist, wieviel noch bevorsteht; was doch für eine sinnvolle Lektüre ganz unerläßlich bleibt. Davon machen selbst die liebevoller behandelten modernen Klassikerausgaben des Tempelverlages, von Hädecke, Stuttgart, und aus manchem anderen Verlage keine Ausnahme. Eine Klassikerausgabe in individueller behandelten Einzelbändchen, etwa nach Art der Inselbücherei, zu erschwinglichem Preis fehlt zur Zeit auf dem deutschen Büchermarkt ganz. Was an individuellen Einzelausgaben der Klassiker vorliegt, ist zu anspruchsvoll und vor allem zu teuer. So daß wunderlicherweise Reclam, der wenigstens dem Einzelwerk einen Einzelband widmet, heute noch für weite Kreise der beste Zugang zu den Klassikern ist. Auch diese rein äußeren, buchtechnischen Verhältnisse haben dazu beigetragen, daß das allgemeine Verhältnis zum Drama und zum Theater nicht inniger ist. Hier wäre noch manches zu tun.

Die Magie des Theaters

So bleibt, da alle inneren Kräfte, die vorbereiten und fördern könnten, heute versagen oder gar hemmen, nur die äußere Anziehungskraft des Theaters auf den Zuschauer und Zuhörer übrig. Es ist kein Grund, sie hochmütig oder verächtlich zu behandeln, denn sie gehört und gehörte immer zum Wesen der Bühne und bildete immer seine auszeichnende Kraft gegenüber anderen, intimeren Künsten, in denen nur der Einzelne dem Kunstwerk gegenübersteht, es in sich lebendig machend, so gut oder schlecht er kann.

Von dieser Magie des Theaters spricht glänzend und bitter Goethe im Faustprolog. Nur sind inzwischen einige neue Klassen und Typen von Zuschauern hinzugekommen. Da ist der Abonnent, dem der Theaterbesuch eine gesellschaftliche Pflicht oder eine Pflicht gegen seine Selbstbildung ist. Da ist der Premierenroutinier, der unbedingt alles Neue gesehen haben muß. Und da ist endlich eine ganz neue Klasse: der Zuschauer, der — so überwältigend paradox es zunächst klingen mag — vom Film ins Theater getrieben wird, weil er auf der Bühne seine Lieblinge wieder sehen will, die er vom Bildschirm her längst kennt. Man kann heute auch in Provinzstädten Aufführungen mit Steinrück oder Wegener erleben, bei denen einem die Zusammensetzung des Publikums zunächst ganz rätselhaft bleibt; Abende, an denen nur das außerordentlich geringe Verständnis auffällig ist, das diese Zuschauerschaft einem ernsten Stück und einer stärkeren Schauspielerleistung entgegenbringt. Bis man sich daran erinnert, daß ein guter Teil der Zuschauer ins Haus gekommen ist, nicht um das Stück mit einen großen Schauspieler zu sehen, sondern, um einen bekannten Filmschauspieler auf der Bühne wiederzusehen.

Was hält alle diese verschiedenartigen Menschen und ihre ganz verschiedenartigen Erwartungen vor der Bühne zusammen?

Das Spiel ist immer lockend, auch wenn es innerlich leer läuft. Die Macht der öffentlichen Geste und Rede, des Beifalls stellt eine äußere Scheineinheit her. Innerlich anziehend bleibt das Vorbild des groß-bewegten oder luxuriös-leichten Lebens, das die heutige Bühne dem Zuschauer vorstellt. Schaulust, Hörlust, das Bedürfnis nach Entspannung und schließlich einfach die Sitte, ins Theater zu gehen, bringt dieselben Menschen immer wieder ins Haus, trotzdem ein wirklicher innerer Anteil nur in Ausnahmefällen noch zustande kommt und zustande kommen kann.

Denn — und das kann gegenüber voreiligen Wünschen gar nicht scharf genug betont werden — die Stellung des Theaters von heute ist eine grundsätzlich andere als in der Vergangenheit. Das Theater war einmal Kultus, war dann kirchlicher oder halbkirchlicher Festtag und später Hofunterhaltung. Das altgriechische Theater versammelt seine Zuschauer sozusagen zu einer gottesdienstlichen Volksversammlung; das Mittelalter feiert mit breiten Aufführungen kirchliche Volksfeiertage; der Fürstenhof der Barockzeit läßt sich von Theater und Drama einen Schmeichelspiegel vorhalten. So sehr diese drei Stufen unserer heutigen Zerfahrenheit an Einheitlichkeit und Festigkeit überlegen gewesen sein mögen, so viel Gewaltiges uns auch im Drama aus ihnen überliefert ist, soll man sich doch hüten, sie vorschnell zu puritanisieren und zu idealisieren, wenn man unserm heutigen Theater wirklich helfen will. Die Magie des Theaters ist auch damals ganz die gleiche gewesen wie heute, nur viel stärker und freier. Und gleich blieb auch das erotische Element als ewige Anziehungskraft des Theaters. Man wolle doch den Phallus aus der antiken Komödie und den Teufel aus dem christlichen Passionsspiel nicht einfach unterschlagen! Wer dem Theater wirklich helfen will, sollte auch den Mut haben, den Gründen seines Zaubers ins Auge zu sehen, nicht wie er sich diesen Zauber zurecht denkt, sondern wie diese Magie wirklich wirkt und immer gewirkt hat. Aber das führt schon zum zweiten Teil unserer Betrachtung: zu den hundertfachen Theater-Reformplänen.

Pasing Carl Christian Bry

Zehn Gebote vor der Wahl

Das erste Gebot:

Du gehörst einer Partei an oder wählst wenigstens ihre Vertreter. Aber du sollst auch andre Parteien kennen neben ihr. Du sollst in den verschiedenen Parteien gute Freunde haben und sie anhören. Du sollst innerlich so schwer und ernst, wie zugleich leicht, elastisch, beschwingt und vom eigenen Selbst, dem parteilichen Selbst, frei, mit jenen die Lage bereden; noch besser mit ihnen über die Lage schweigen; am besten mit ihnen über die Lage beten. Ich bin fürwahr kein Frömmler: dennoch — das rate ich dir. Was das heute bedeuten soll? Es bedeutet das ganz Einfache, daß man mit Verantwortungsgefühl nicht bloß vor der eigenen, persönlichen Instanz und doch nicht schlechthin vor der Allgemeinheit lebt: also vor einem Unbekannten, das Unbekannte ist dennoch keinem Menschen ganz fremd.

Das zweite Gebot:

Du sollst aus deiner Partei kein Götterbildnis machen, vor dem du kniest. Du sollst auch die hohen Worte und Werte deiner Partei nicht mißbrauchen, nicht selbst verderben, nicht abnutzen und vergemeinern, nicht zum Schlagwort verwässern. Lebe selbst dein schönes Programm: das ist das Beste; du wirst dann genug zu tun bekommen, um für die falsche Sorte von Politik keine Zeit mehr zu haben.

Das dritte Gebot:

Du sollst den Feiertag, an dem du wählen — sollst, heilig halten. Du sollst wählen als vor Augen eines lebendigen Urgrundes aller Dinge.

Das vierte Gebot:

Du sollst auch die Würdigen unter den Alten fragen und vor dem Alter schweigen, ehe du wählst — — jene Alten, deren starkes, gesundes, großes, gütiges, freies und lebendiges Leben du kanntest und erprob-

test, als du sehr jung warst und sie jünger und vollsaftig waren und dich erzogen.

Die Art Alter meine ich. Um die wohlweisen Fertigen dagegen (oft sind sie äußerlich dir gleichaltrig oder gar noch jünger) kümmere dich nicht.

Jenes Alter — des gewachsenen und gestandenen Alters ehrwürdige Stille kannst du sorglos schlürfen: so trächtig du auch selber sein magst von Zukunft und Neuem, Unbekanntem; ja dann nur um so sicherer, um so unbefangener: ihr werdet euch gegenseitig verstehen und einander etwas zu geben haben.

Das fünfte Gebot:

Du sollst nicht — vor allem nicht planvoll kalt und absichtlich — in Gedanken und Worten deinen Gegner totschlagen, totwünschen, tothassen. Freuen sollst du dich, daß es Gegner, daß es Widerstand gibt: aus Freude am geistigen Fechten sollst du dich an deinem Gegner freuen; aus nobler, ritterlicher, lachender Kämpferfreude. Und dank dieser Freude soll es dir eine Ehre sein, mit der sparsamsten Bemühung, mit dem unmerklichsten Kraftaufwand das Bedeutendste an Kampfergebnis zu erreichen: so zu erreichen, daß der Geschlagene heimlich dir zustimmend, heiter, ja bereichert dir die Hand geben — müßte, wenn er nicht: Parteimann wäre. Also auch du selbst mußt dich einmal mit einem nur kurz verdutzten, schnell gefaßten Lachen abführen lassen und einem achtbaren Gegner innerlich die Hand hinhalten können. Um so selbstverständlicher sollte dergleichen Stellungnahme deinen Adel und deine Freiheit bekunden, je bestimmter, unzweideutiger es wirklich „auf Leben und Tod, auf Biegen oder Brechen" geht. So sollst du „töten", aber du sollst nicht — töten!

Das sechste Gebot:

Du sollst nur aus sachlichen, das heißt aber sachlich-ideellen Gründen, nicht aber um kleiner Lust willen — nicht aus Rache, nicht aus Arger, nicht um deine kleine Macht zu bezeugen — deiner Partei den Rücken kehren.

Das siebente Gebot:

Du sollst nicht um des Wahlkampfs willen ohne jede Quellenangabe Ideen bei andern politischen Gruppen stehlen, um deren Verwirklichung dir nachher womöglich nicht entscheidend zu tun sein kann, weil deine Partei dank ihrer Natur und Naturgeschichte jene Aufgabe vielleicht nicht haben und nicht verwirklichen kann.

Das achte Gebot:

Du sollst überhaupt im Wahlkampf — wie überhaupt in der Politik; wie überhaupt im Leben — nicht so unbefangen und ungehemmt: lügen. Vor allem sollst du Privates und Persönliches, wenn schon Wahres (geschweige privaten und persönlichen Klatsch) als eine politische Waffe, deren du gar nicht bedarfst, — verschmähen.

Das neunte Gebot:

Du sollst dich nicht lassen gelüsten nach der äußern Macht. Verkörpere du, im Rahmen deiner parteilichen Leitgedanken, menschlich-vorbildlich alles, was dich wert macht, Macht anvertraut zu bekommen: so wirst du von diesem Gut, so du nur aus ganzer Seele und mit der ganzen Kraft eines ehrlichen guten Gewissens an deine Sache glaubst, das Maß erhalten, das dir und dem Ganzen frommt und: dient.

Das zehnte Gebot:

Denn du sollst dich lassen gelüsten, dem Ganzen ohn' Ermatten, ohne jemals breitwerdende Selbstzufriedenheit, ohne jeden Aufenthalt durch verbissene Enttäuschtheit, ohne Schielen nach Beifall, ohne Erwartung Lohnes — zu dienen.

Stuttgart Manfred Breuninger

Die Tagung der „Christengemeinschaft" in Berlin

24. Februar bis 2. März *)

„Gemäß dem Geistesauftrag, den sie empfangen", hatte die „Christengemeinschaft" unter der Überschrift „Zur religiösen Erneuerung" nach Berlin in die Singakademie eingeladen. Die Veranstaltung begann mit einem Gottesdienste, in welchem Rittelmeyer amtierte, und schloß mit einer Eurhythmie-Aufführung der Dornacher Eurhythmiegruppe im Lessing-Theater. Die einzelnen Tage brachten in der Frühe die „Menschenweihehandlung" und waren im übrigen durch Vorträge von Rittelmeyer, Bock, Doldinger, Klein, Kurras, Beckh, v. Koschützki, Köhler, Frieling, Gertrud Spörri u. A. ausgefüllt. Der Saal war durchweg gut besetzt. Auf Höhepunkten genügten die Räume dem Andrang nicht mehr. Unter den Teilnehmern konnte man drei Gruppen ziemlich deutlich unterscheiden: die eingeschriebenen Mitglieder der „Christengemeinschaft" und der Anthroposophischen Gesellschaft (kenntlich durch die Beteiligung am Ritus während der „Menschenweihehandlung"), theologisch Interessierte (Pfarrer, Studenten) und endlich allgemein suchende Menschen, insbesondere aus den Kreisen der Jugend.

Es ist natürlich in einem kurzen Berichte unmöglich, auf die zahlreichen Vorträge oder die „Menschenweihehandlung" mit ihrem stark katholischen Gepräge im Einzelnen einzugehen. So kann es sich nur darum handeln, aus beiden einen Gesamteindruck vom Wesen der Sache zu erheben.

Im Mittelpunkte der ganzen Bewegung steht die kultische Handlung, wie sie das irdische Schicksal des Menschen begleitet (v. Koschützki: Der menschliche Lebenslauf als Weiheereignis) und in der „Menschenweihehandlung" ihren Höhepunkt findet. In diesem Handeln aber kommt eine ganz bestimmte Weltanschauung zum Ausdruck. Diese zum Verständnis zu bringen, ihre Beziehungen zu den verschiedensten Gebieten des Geisteslebens, zur Naturwissenschaft, zur Philosophie der Alten, zur Mystik, zum germanischen Mythos, zum Volksmärchen, zum Christusglauben der Bibel usw. aufzuzeigen und so direkt und indirekt für diesen Kultus und die Kultusgemeinschaft zu gewinnen, war die Aufgabe der Vorträge, die sich daher von mehr vorbereitenden allmählich zu den Themen des letzten Vormittags: Die Menschenweihehandlung in den Evangelien und das Evangelium in der Menschenweihehandlung (Frieling); Die Menschenweihehandlung als Wandlung der Erde (Heidenreich); Die Menschenweihehandlung als Offenbarung der göttlichen Welt (Klein) und dem des Sonntag Abend: Christus in Leib und Blut (Rittelmeyer) zuspitzten.

Je nach der Zentralität des behandelten Problems mehr oder weniger deutlich, trat in ihnen allen diese Weltanschauung zutage. Gott ist der Urgrund aller Dinge, ein „geistig-physisches" Wesen. „Unsere Substanz ist seine Substanz, unser Sein ist sein Sein." (Liturgie der „Menschenweihehandlung".) Frühere Zeiten, die besser waren als unsere Gegenwarts-Zivilisation, haben das Eingebettetsein unseres Daseins in diesen Urgrund noch ganz unmittelbar empfunden, in allen Erscheinungen der Umwelt geschaut, in allen Lebensäußerungen zum Ausdruck gebracht. Selbst Raum und Zeit waren sinnlich faßbare, geheimnisvolle Größen, ihre Anwendung auf das Leben im Gegensatz zu unserer Mechanisierung voll lebendiger Symbolik (Frieling). Daß der Mensch diese Beziehung aufgab, bedeutet den großen Sündenfall, dessen Konsequenzen sich auf das ganze Dasein erstrecken und in der

*) Für diejenigen Veranstaltungen, an denen der Referent nicht selbst teilnehmen konnte, sind die Berichte der Herren cand. th. Walter Nordmann, stud. th. Hans Nordmann und stud. th. Minkner dem Referat zu Grunde gelegt. D B

Einige der Vorträge sind im Märzheft der Zeitschrift „Die Christengemeinschaft" zu lesen. Stuttgart, Urachstraße 41. D H

blutleeren Abstraktheit unserer Tage ihre besonders schroffe Ausprägung finden. So gilt es, die alte Einheit wieder zu suchen. Sie wird hergestellt durch den Christusgeist, der in Abkehr von dem rein historischen Jesus der Theologie des 19. Jahrhunderts als der Schicksalsführer der Erde zu verstehen ist und als solcher in sie eingeht (Rittelmeyer: Von Jesus zu Christus). „Die Erde ein Rätsel. Die Lösung heißt Mensch. Der Mensch ein Rätsel. Die Lösung ist Christus." (Rittelmeyer: Eröffnungspredigt.) In ihm strömt Etwas aus der Engelwelt herunter auf die Erde. In der „Menschenweihehandlung" als einem fortlaufenden Christusgeschehen vollzieht sich dieser Prozeß der Verbindung der Erde mit den geistigen Kräften des Kosmos. Im Evangelium wird Christus verkündigt. In der Opferung von Brot und Wein erhebt sich der Glaube zu den ewigen kosmischen Mächten. In der Wandlung kommen diese durchdringend und verklärend auf die Erde herab. Und in der Kommunion hat der Mensch den Mut, sich ihnen vollends zu nahen. In dieser Verbindung mit dem Christusgeist, der in der Gegenwart sich besonders aufgemacht hat, wird der Abfall beseitigt, das ursprüngliche Durchwaltetwerden der physischen Organisation durch übersinnliche Kräfte wiederhergestellt, der Mensch wieder organisch eingefügt in den Kosmos.

Dank dieser Christuskraft, die die Erde in ihrem Erlöstwerden fördert, vermögen wir nun wieder auch Raum und Zeit, das ganze Dasein als „erfüllt", mit übersinnlichem Inhalt gefüllt, von übersinnlichen Kräften durchwaltet zu erleben. Wir erkennen das Schaffen des Christus am Menschen und an der Erde, in deren Substanz er überall bereits als historischer eingriff und auf die er heute in der „Menschenweihehandlung" weiter einwirkt, damit eine Rückverwandlung der sinnlich-sündig gewordenen Materie erfolge. In einer reichhaltigst ausgebildeten Symbolik findet das bei jeder Gelegenheit und insbesondere in dieser „Menschenweihehandlung" seine Darstellung. „Ein neues Verständnis der Evangelien ist im Erwachen. Ein neues Schauen in die Natur geht auf. Ein neuer Blick in die Geschichte und ihre göttlichen Offenbarungen eröffnet sich. Ein neues Spüren, Erkennen der Welten, die über uns sind, bricht an. Vor allem aber kommt Christus den Menschen wieder schaffend nahe, wie die Sonne, die nach der Winterszeit der Erdenwelt sich segnend zuwendet, um tausend neue Keime zu wecken. Die Christengemeinschaft hat den Frühling gespürt. Sie trägt den Frühling in sich und will ihn bringen zu allen wartenden Menschenseelen. In ihrem Geistesschatz, der nicht aus menschlicher Erfindung stammt, sondern aus göttlichem Schenken, und der Offenbarung des kommenden Christus ist, bietet sie den Menschen die Anfänge einer neuen Schau von Welt, Erde, Mensch. In ihren Gottesdiensten, die nicht aus menschlichen Bemühungen geboren sind, sondern aus göttlichem Willen, und die das fortdauernde Christusopfer zu ihrer Seele haben, bietet sie den Menschen die wahre Weihe des Lebens und die Himmelskraft zur Erfüllung der Erdenaufgaben." (Einladungsprogramm.)

Es muß anerkannt werden, daß diese Ideen von der Mehrzahl der die verschiedenen Beziehungen untersuchenden Redner mit einem starken Enthusiasmus vorgetragen wurden. Rittelmeyer, Doldinger, Bock wußten gelegentlich auch intellektuell und ebenso die Ausführungen über den „Landwirt als Priester" (v. Koschützki) und über „das Priestertum der Frau" (G. Spörri) auch auf das Gemüt anregend zu wirken. Mit großem Ernst wurde — einem reinen Mechanismus und alleinigen Spezialistentum gegenüber mit Recht! — zur Besinnung auf die Umwelt, das eigene Innere und die tragenden Kräfte des Lebens aufgerufen. Auf dieser Empfindung dahinter stehender persönlicher Überzeugung dürfte denn auch in der Hauptsache der Eindruck beruhen, den die Tagung, die durch den Ausschluß jeder Diskussion vor durchkreuzendem Widerspruch von vornherein gesichert war, insbesondere auf die anwesende Jugend gemacht hat. Gleichwohl war die geistige Höhenlage in den Ausführungen mancher der durchweg sehr jugendlichen Redner entsetzlich gering, und der an Steiner geübte Kritiker mußte immer wieder dieselben Unklarheiten, Gedankensprünge usw. wie bei diesem konstatieren.

Die Menschenweihehandlung hat bei dem stark ausgeprägten Dogmatismus ihrer Betrachtungen und Gebete, der Überladung mit Symbolik und der keineswegs vollendeten Sprache auch bei denen, die gekommen waren, um sich einmal ganz der Objektivität hinzugeben, wohl kaum einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Evangelischem Geschmack wird der strenge Stil liturgischer Farben, der feierliche Einzug der Priester usw. doch nie über die völlige Passivität der Gemeinde hinweghelfen können. Und der mit Nachdruck gesprochene Schlußsatz: „Die Menschenweihehandlung, das war sie", in dem der Abschied eines Engels zum Ausdruck kommen soll, wirkt in Wirklichkeit geradezu banal.

*

Deutlicher, als es auf dieser Tagung geschah, konnte der Charakter der „Christengemeinschaft" und ihr Verhältnis zum neutestamentlichen wie zum kirchlichen Christentum kaum zum Ausdrucke kommen. Zunächst ist es außerordentlich wertvoll, daß hier einmal der so oft bestrittene, aber in der Kritik immer behauptete*) innere Zusammenhang der „Christengemeinschaft" mit der Anthroposophie besonders in den Vorträgen von Klein über die jesuitischen Exerzitien und in Gertrud Spörris Prolog zur Eurhythmie-Aufführung ganz offen anerkannt wurde. Das aber besagt: Hatte die vom Protestantismus diktierte Entwicklung der letzten Jahrhunderte, ihre Sonderung von Geist und Natur, ihre Beschränkung des Religiösen auf psychologische und damit ganz spezifische, rein religiös-ethische Kategorien bis zu gelegentlich bedenklicher Naturentfremdung die Einzelpersönlichkeit dem Kosmos gegenüber verselbständigt, so bedeutet die in dieser Reaktionserscheinung vorliegende Behandlung des Christentums den Rückfall in eine innerhalb der Geistesgeschichte längst überwundene Stufe. Dieses Herabziehen der Religion in die Sphäre des Naturhaften, dieser Versuch, auf neuplatonischer Basis zu universaler Systembildung zu gelangen, ist uns zwar als typische Erscheinungsform gährender Zeiten, insbesondere aus der Reformationszeit bekannt und in Spiritismus, Volksaberglauben, Mystik usw. auch heute wieder vertraut. Es bedeutet aber immer, so wenig dieses gemeinsame Charakteristikum solchen geistigen Revolutionsperioden selbst zum Bewußtsein zu kommen pflegt, ein Aufgeben des Qualitativen zu Gunsten der Quantität, mit den Kategorien des Persönlich-Religiös-Ethischen in der Religion den Verzicht auf das eigentliche Wesen dieser überhaupt. Anthroposophie und „Christengemeinschaft" wissen offenbar überhaupt nicht mehr, was eigentlich Geist ist. In einem spiritualisierenden Materialismus verstofflichen sie — nicht, wie es immer heißt, als neueste Errungenschaft, als Anfang eines ganz neuen Verständnisses des Christentums, sondern gut neuplatonisch! — den Geist zu einer geistig-physischen Substanz und nehmen damit nicht nur dem Menschen die Basis für seine eigene Besonderheit auf Grund eines besonderen Zusammenhangs von menschlichem Geist mit göttlichem Geist, sondern zugleich die Möglichkeit, zu dem Höchsten, was es für ihn gibt, der religiös-sittlich-persönlichen Gemeinschaft mit solchem Geiste zu gelangen. Es war außerordentlich bezeichnend, wenn entsprechend der Betonung des Sakramentalen die religiöse Verbindung immer wieder in den naturhaften Vorstellungen des „Einfließens", „Niederströmens", des

*) Vgl. des Verfassers Schrift: Anthroposophie und Christentum. Berlin, Speyer und Peters 1925.

dringenden Verstande zu scharf geschliffenen, geistvoll pointierten Urteilen gestaltet. Geschichte eines zwiefachen Leidens, des Leidens der Massen, deren Sehnsucht und Drang, Wünschen und Wollen, Glauben und Hoffen an der fühllosen, ihren ehernen Gesetzen allein gehorchenden Wirklichkeit zunichte und, vom Sturm einer dämmernden Zeit überwältigt, in die Herzen zurückgeschlagen wird. War es Irrtum und Wahn? Vermessenheit und Frevel? Oder eben nur Schicksal, „Geschichte", vor der alles Fragen am besten verstummt? Durch die Berichte über das, was da geschehen war, klang aber auch das Leiden derer hindurch, die seit langem mit Verstand und Herz die Entwicklung verfolgt und begriffen haben, wie und warum es so kommen mußte und noch nicht am Ende ist. „— Und die christliche Aufgabe?" Ein Gedankenstrich davor und ein Fragezeichen dahinter. Darin aber etwas wie eine Lösung, die freilich eben nur deshalb den Krampf „löst", weil sie endgültig auf eine „Lösung der sozialen Frage" verzichtet. „Es gibt keine soziale Lösung der sozialen Frage!" Und die „christliche Aufgabe" wäre die Verbreitung von der Erkenntnis der sozialen Frage als der „sozialen Illusion". Alle Mittel sozialer Hilfe, die vorgeschlagen und angewandt, alle Wege, die beschritten wurden, haben sicherlich in gewissen Grenzen, unter bestimmten Voraussetzungen ihr relatives Recht. Nur das Eine, was offen oder heimlich von ihnen erhofft und durch sie erstrebt wurde: die soziale Not, die zu der großen „Frage" unseres Zeitalters wurde, aus der Welt zu schaffen, dieses Eine liegt nicht im Bereich ihrer — unserer Möglichkeiten. Erlösung von der Not kann darum nur ihre religiöse Überwindung bringen, und diese liegt „allein in der religiösen Entwertung der Werte, um die im sozialen Kampf gerungen wird. Und in ihrer lutherischen Überbietung durch den religiösen Wert."

In den kritischen Äußerungen der Aussprache kam wiederholt das Mißverständnis zum Ausdruck, als habe Marr den sozialen Bestrebungen der verschiedenen Richtungen den ethischen und praktischen Wert absprechen wollen. Deshalb sei noch einmal in aller Deutlichkeit darauf hingewiesen, daß nur ihre Tauglichkeit und Tragfähigkeit als Ergänzung oder Ersatz für den populären marxistischen Erlösungsglauben zur Debatte stand. Deshalb kamen die zentralen Einwände von Seiten der Religiös-Sozialen (Mennicke, Loew), für die die letzte religiöse Glaubensüberzeugung mit ihrer sozialistischen Einstellung zu unlösbarer Einheit verbunden ist, die — wie Marr drastisch sagt — „Gott abstrakt finden, so lange man den Proletariern nicht beweisen kann, daß er Sozialist ist". Man erfaßt — das dürfte Marrs Meinung gegenüber der Mehrzahl der Einwendungen sein — die soziale Not und die Unmöglichkeit ihrer Überwindung von unseren menschlichen Voraussetzungen aus und die „christliche Aufgabe" ihrer „Überwindung im Glauben" nach Luthers Weise nicht tief genug, solange man in dieser allerletzten und einzigen „Lösung" noch eine bloße „Theorie" oder „Theologie" oder auch die Gefahr voreiliger quietistischer Beruhigung wittert. Im übrigen wird man die Auseinandersetzung Marrs mit seinen Kritikern in dem ausführlichen, nachträglich stark erweiterten und bereicherten „Schlußwort" nachlesen müssen, um in all diesen unsere Existenz so tief berührenden Fragen von ihm lernen zu können. Wie er den letzten, religiösen Kern der sozialen Frage erfaßt, wird sie allerdings in einem derart radikalen Sinne zu einer Infragestellung unserer geschichtlichen, geistigen, religiösen „Existenz", daß sie alle noch so radikalen Aktionsprogramme hinter sich läßt.

So berührt sie sich mit dem letzten Sinn der anderen „Infragestellung", von der im Vortrag von Knittermeyer über Kant, Luther und die gegenwärtige Kulturkrise die Rede ist. Um diese Dreiheit handelt es sich ja, und Luther wie Kant werden von ihm unserer „modernen" Geistesverfassung als die gegenübergestellt, die ihren tiefsten Sinn und darum ihr inneres Schicksal bestimmen. „Autonomie und Theonomie", so hätte das Thema auch formuliert werden können und es wäre von vornherein das philosophische und religiöse Kernproblem seiner historischen Fragestellung deutlich geworden. Allerdings, der Kantische Gedanke der Autonomie, der Eigen- und Selbstgesetzlichkeit ist das Kennzeichen des modernen Kulturbewußtseins, in dem sich für uns unsere historische Situation entscheidend spiegelt. Trotzdem bedürfte es wohl genauerer Nachprüfung, ob die Linien vom Kantischen Verständnis des Autonomiegedankens zu seinen kulturbildenden Auswirkungen in der heutigen Geistesverfassung so ungebrochen verlaufen, daß wir in ihm schlechthin den Exponenten unserer Lage, unseres Schicksals und — wie sich herausstellt — auch unserer Schuld sehen dürfen. Gewiß gibt es für uns keinen Weg hinter Kant zurück, — ob es aber keinen anderen mit ihm vorwärts gibt als den, den wir gegangen sind? Doch kann uns solche Betrachtung nichts helfen. Denn wir stehen in unserem Schicksal und vor Gott als die, die wir sind, und können auch nicht mehr „zu Kant zurück", so wenig wir „zu Luther" zurück können, und es ist nur die Frage, ob es für uns einen Weg mit Kant und Luther vorwärts gibt. Das aber ist die Frage, um die es geht. „Für uns jedenfalls ist gerade dieser autonome Mensch der Ausgangspunkt einer Begegnung mit Gott." Die religiöse Kardinalfrage also wird uns hier grundsätzlich gestellt und unter Abstreifung aller historischen Sonderbedingungen. So wenig ein neues Verständnis des Gedankens der Autonomie bei Kant im Rahmen seiner philosophischen Gesamtanschauung dargeboten werden soll, so wenig wird etwa in einer kulturpsychologischen Erörterung eine eigenartige Analyse des gegenwärtigen Kulturbewußtseins versucht und unter gewisse christliche oder protestantische Normen gestellt. Es ist vielmehr die religiöse Tragik, die tiefste Not — und Sündhaftigkeit — alles menschlichen Seins und geistigen Lebens, die nur von unserer besonderen Lage her empfunden und gedeutet wird. Die Botschaft von der „Krisis, die über den Menschen verhängt ist", die nicht nur einzelne Lebensgebiete, nicht nur etwa das sittliche Handeln oder das wissenschaftlich-philosophische Denken, sondern „die Substanz des Menschseins" betrifft, wird auch hier verkündigt — unter dem „transzendentalphilosophischen" Aspekt, der an die „Grenze" rührt, wo sie kraft einer über den Menschen verhängten Offenbarung als Sünde erfahren wird". Man wird sich darüber klar sein müssen, daß hier ein grundsätzliches Überschreiten der „geschichtlichen Betrachtung" vorliegt, die im ersten Teil des Vortrages angelegt ist, im Sinne eines religiösen Radikalismus, der, „noch radikaler als Luther", im Selbstsein „die Selbst-sucht des Menschen verurteilen oder zur Verurteilung darbieten muß". Das Bewußtsein der Autonomie wird so zum gleichsam klassischen Symptom der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit, die als unser Wesen, unser Schicksal und unsere Schuld zugleich erfaßt wird. Als Ergebnis dieser radikal-dualistischen Auffassung fällt einer so orientierten protestantischen Theologie die wahrhaft prophetische Aufgabe zu, das Gefühl und die Erkenntnis für die „Spannung", die „Grenze" und den „Gegensatz" zwischen dem Jenseitigen, Göttlichen und allem Diesseitig-Menschlichen zu wecken und zu vertiefen und dadurch die unerläßliche Vorbedingung für die Aufnahme der „Glaubens- und Liebesbotschaft des Christentums" erfüllen zu helfen.

Stimmt Knittermeyers aus dem Geiste Luthers entwickelte These von der „unaufhebbaren Spannung zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Kulturgewißheit und Glaubensgewißheit" im Tiefsten mit Marrs echt lutherischem Zeugnis von der großen „Scheidung": Gott — Welt zusammen, so gliedern sich diesen gewaltigen religiösen Dualismen auch die Ausführungen Heinrich Barths und die vom Thema des dritten Vortrages angeschlagenen Gegensätze: Kirche, Ideal — und Wirklichkeit trotz erheblicher sachlicher Unterschiede an. Während bei jenen der bis ins Letzte erschütterte und dennoch trutzige Glaube Luthers die tiefsten Töne gibt, erfolgt der Protest Barths vom Standort einer durch das Prinzip des „Ursprungs" gekennzeichneten theologischen Position. Kant wird an den drei Stichproblemen der Transzendenz, der Irrationalität und der Offenbarung als der Philosoph gewertet, innerhalb dessen System eine dermaßen „reformatorische" Theologie und Philosophie im Gegensatz zu aller idealistischen Immanenzphilosophie taugliche Anknüpfungspunkte fände. In dem Vortrag Luthers endlich und der anschließenden Aussprache klingen gegenüber der „Wirklichkeit" der Kirche kritische Töne weiter, die sowohl Marr mit seinem aus der Ratlosigkeit und dem Glaubensbedürfnis der Massen heraus erhobenen Ruf nach der „autoritären" oder schöner „Heiligen Kirche" wie Knittermeyer in seinem Hinweis auf die Gegenwartsmission des Protestantismus anschlagen.

So ist dieses „Tagungsprotokoll" in seltsamer, ja ergreifender Weise ein „Protokoll" der großen Not und Sehnsucht unserer Zeit, und — wollen wir dankbar hinzuzufügen nicht unterlassen — auch ihrer tiefinnerlichen „protestantischen" Hoffnung.

Schweinsberg Ernst Neubauer

Zur Beerdigung des Reichspräsidenten

Heidelberg, am 21. März 1925 *)

Hochverehrter Herr Professor!

Ich danke Ihnen herzlich für Ihre freundlichen Zeilen und die Übersendung des „Reichsboten" vom 17. März mit dem Artikel: „Zu Eberts Beerdigung." Ich will mich darauf beschränken, Ihnen eine ganz kurze Darlegung der Vorgänge vor und bei der Beerdigung des verstorbenen Reichspräsidenten zu geben und überlasse es ganz Ihnen, ob Sie davon Gebrauch machen wollen in der CW oder nicht. Es ist doch eigentlich zu betrübend und peinvoll, daß auf diese Weise eine von tiefem Leid getroffene Familie in den ersten Tagen der Trauer aus der Stille, die sie braucht, in die Öffentlichkeit gezerrt und — geschmäht wird. Denn im Grunde ist ja bei allen den gegen mich gerichteten Artikeln der Reichspräsident gemeint. Es sollte aus dem Kreise der evangelischen Kirche kein gutes Wort über diesen Mann gesagt werden. Auch nicht nach dem Tode. Nicht einmal ein schlichtes Wort des Trostes für die Angehörigen sollte sie übrig haben. Darum muß nun der Pfarrer angepackt werden, der ohne jede ostentative Absicht, einfach weil es unter den obwaltenden Umständen seine Pflicht war, dieses Trösteramt übernahm. Aus diesem Grunde wird auch eine Entgegnung auf die Anklage im Reichsboten nichts

*) Nicht ohne Scham darüber, daß so etwas nötig ist, veröffentlichen wir diesen nicht zur Veröffentlichung niedergeschriebenen, aber dafür freigegebenen Brief. D H

fruchten. Das Verbrechen bleibt bestehen, auch wenn es begründet war. Aus politischen Gründen durfte es nicht sein, selbst wenn es aus kirchlichen geboten war.

Wie es dazu kam, ist kurz gesagt. Im engsten Familienkreise wurde am Samstag, dem Todestage, schon dem Staatssekretär Dr. Meißner der Wunsch übermittelt, es möchte nach allen den offiziellen Reden der Feiern in Berlin und Heidelberg am Grabe vor der Versenkung für die allernächsten Leidtragenden ein evangelischer Pfarrer ein schlichtes Wort des Trostes und ein Gebet sprechen. Man wollte zu allerletzt die Stille des Evangeliums und des Gebets. Und weiter wurde der Staatssekretär beauftragt, mich um diesen Dienst zu bitten. Ich bin seit zehn Jahren Pfarrer an Heiliggeist I, wozu auch die „Pfaffengasse", in der das Geburtshaus des Reichspräsidenten liegt, gehört. Und zudem bin ich Seelsorger der gut evangelischen und kirchlichen Familie des verstorbenen Bruders des Reichspräsidenten. Das Fragezeichen an dieser Stelle des Reichsboten ist häßlich und niedrig ersonnen. Diese hiesigen Familienglieder waren nun wohl bestimmend bei der Wahl. Aber der Wunsch nach dem Dienst des evangelischen Pfarrers kam, wie mir bestimmt vor und nach der Feier von den Beteiligten versichert wurde, aus der Familie des Verstorbenen selbst, die evangelisch ist. Dieser Wunsch wurde dann telephonisch und persönlich am Sonntag hierher übermittelt an den evangelischen Oberbürgermeister, der weder „Dissident" noch „natürlich Linksdemokrat" ist. Auch über diese beiden Dinge konnte die „ganz genau unterrichtete Heidelberger Persönlichkeit" sich unterrichten. Aber so muß es wohl gemacht werden, wenn man schmähen will. Der Oberbürgermeister trug alle Wünsche zusammen dem Stadtrat in der offiziellen Trauersitzung am Montag um 12 Uhr vor. Und kein Mensch dachte daran, daß ich „Nein" sagen könne. Der Stadtrat bestimmte dann die Einzelheiten der Feier und leitete alles in die Wege. Man bedenke, wie ungeheuer die Aufgabe für eine eben doch kleine Stadt wie Heidelberg war. Ein schwerfälliger Apparat wurde in Bewegung gesetzt, und war kaum mehr anders zu lenken, nachdem das einmal geschehen war. Im Drang der Aufgaben erfuhr ich erst am Montag Nacht, nachdem der Inhalt der Stadtratssitzung schon in die Presse nach allen vier Winden geflogen war, von der Sache. Ja Genaueres infolge unglücklicher Umstände erst am Dienstag Abend um 5 Uhr. Ich sprach am Dienstag auch telephonisch mit dem Dekan darüber, ebenso persönlich am Mittwoch früh. Den Kirchengemeinderat fragte ich aber nicht, da wir in solchen Fällen hier stets des Trösteramtes warten. Am Mittwoch wurde ich allerdings telephonisch vom Oberkirchenratspräsidenten getadelt, daß ich ihm keine Mitteilung von dem Auftrag gemacht habe. Aber von einem Verbot seinerseits war keine Rede, ja er sprach Abends noch einmal schriftlich die Ermartung aus, daß ich erst nach allen politischen Rednern als Pfarrer spräche. Der Brief ist mir nicht zur Hand, sonst würde ich ihn zitieren. Aber seine Wünsche entsprachen ganz meinen Absichten und dem durch die Gestaltung der Feier Gebotenen.

Die Ausführung wird nun ganz besonders getadelt. Die Rede „sei so eine Blasphemie des bekannten Jesuswortes". Ich wählte Lukas 17, 33 und zwar die wörtliche Übersetzung des Urtextes. Das hat der Herr Schreiber nicht beachtet. Ich überlasse es Ihnen, verehrter Herr Professor, zu prüfen, ob dies Wort an diesem Grabe eine Blasphemie war. Der Vorwurf ist der gröbste und tiefgreifendste unter allen den vielen Vorwürfen. Aber ihn zurückzuweisen, steht dem, der sprach, nicht zu. Daß eine so kurze Ansprache in solcher Riesenversammlung nicht das Letzte ausschöpfen kann, wird mir doch wohl zugegeben werden können. Es ist vielleicht auch für Andre nicht ganz ohne Bedeutung, daß Frau Ebert und ihre Kinder nach der Feier den dringenden Wunsch aussprachen, daß das hohe, schöne Kruzifix zu Häupten des Grabes nie entfernt werde und auch nie durch ein Denkmal für Ebert verdeckt werden dürfe. Sein Grab dürfe nur ein Platte decken, damit das Kruzifix in seiner beherrschenden Stellung bleibe. Ich könnte aus persönlichem Gespräche mit den Leidtragenden noch mehr zu diesem Thema sagen.

Dann die Form, die noch „das Schlimmste" war. Ich konnte nur im Ornat reden. Denn ich hatte keine andre Funktion als die des Pfarrers an diesem Grabe. Was sollte ich neben dem Staatspräsidenten Dr. Hellpach, neben dem Führer der Sozialdemokratie oder dem Oberbürgermeister der Heimatstadt denn sein? Ich war doch nicht persönlicher Freund und hatte auch sonst keine Funktion. Daß ich nach allen den politischen Reden sprach, entsprach dem innersten Empfinden. Ich wäre doch am Anfang in Versuchung gekommen, unter viel weiteren Gesichtspunkten zu sprechen. Wir, die wir in der Jugendbewegung stehen, wissen, wie gerade das Sich-finden im Ewigen am Ende schwieriger Aussprache eine besondere liturgische Form ist. Gerade an dieser Stelle ließ hier die Gesamtheit der Berliner und Heidelberger Feiern ohne inneren Bruch allein die religiös-kirchliche Feier zu. So hat es offenbar auch der Oberkirchenratspräsident D. Wurth empfunden, weshalb er noch in letzter Stunde diesen Wunsch besonders aussprach. So wandte sich auch die Feier zurück vom Volk zu den zunächst Betroffenen. Die Liederwahl stand nicht in meiner Hand. Bei Beerdigungen läßt sich auch sonst wohl nicht Alles so machen, wie man möchte. Und bei dieser, wo einmal 1000 und einmal 700 Sänger sangen, war gar nichts zu wollen. Daß ein Chor vor meiner Rede gesungen wurde, wurde mit Bedacht von der Leitung so angeordnet, damit er die Rede von den politischen Ansprachen trenne. Für das besondere Gebet war der Kreis zu ungeheuer und die Akustik im Freien zu ungünstig. Ist denn das Unser-Vater nicht auch ein Gebet? Darf es nie allein stehen? Nach der Versenkung fielen durch ein Mißverständnis die entfernt stehenden Musiker etwas zu früh mit „Deutschland, Deutschland über Alles" ein. Es sollte erst ganz am Schluß stehen. Wenns nun noch etwas Andres gewesen wäre! Aber war der Schaden so groß! Ich habe es doch in so vielen Feldgottesdiensten und auch schon in anderen gehört. Es ist ja kein „politisch Lied". Oder ist auch dies jetzt Vielen verekelt, weils Ebert zur Nationalhymne wählte? Es wäre mir lieber gewesen, es wäre ein Choral gefolgt. Aber das war nicht mehr zu ändern. Die München-Augsburger Abendzeitung, die das „Trauergeläute" scharf tadelt, schreibt darüber in der Sonntagsnummer vom 15. März: „Eine andere Sache ist das Trostamt der Kirche am Grabe. Der evangelische Stadtpfarrer Hermann Maas in H. ist von den Kindern und Schwiegerkindern Eberts, welche der evangelischen Kirche angehören, gebeten worden, einige Trostworte zu sprechen. Er willfahrte dieser Bitte; das war sein Recht und seine Pflicht. Und daß er dieses seines Amtes charaktervoll und taktvoll waltete, danken wir ihm besonders. Er hat damit eine seelsorgerische Aufgabe gelöst, die jedenfalls schwieriger war, als die vom grünen Tisch des Landeskirchenrats in München aus geschehene Anordnung eines allgemeinen Trauergeläutes. Die Trostrede des Geistlichen klang aus in einem schlichten Vaterunsergebet und in der Segenserteilung an die Leidtragenden. Die sonst übliche kirchliche Einsegnung des Verstorbenen ist nicht erfolgt und konnte nicht erfolgen, weil der seinerzeit aus der katholischen Kirche Ausgetretene zeitlebens Dissident geblieben war und selbst sich als solchen ins Reichstagshandbuch eingetragen hatte." So sehen also diese das „würdelose" Verhalten meinerseits.

Und da noch ein kurzes Wort. Der Artikel, den ein Heidelberger inspiriert hat, ist gerade in diesem Teil, der doch so genau zu sein angibt, voller Unrichtigkeiten. Aber es soll ja ein evangelischer Pfarrer gestraft werden. So will es der Schreiber. Drum macht ers, wie das „gewöhnlich" gemacht wird. Der Pfarrer ist „Pazifist" — er ist es zwar nicht, sondern gehört zum Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und ist „christlicher Pazifist". Aber was das ist, weiß wohl der Schreiber nicht. Er ist „demokratischer Stadtverordneter". Ja das ist er, gerade um die sittlichen, jugendpflegerischen und kirchlichen Interessen im Stadtparlament zu vertreten. Ein Andrer hat auf Grund des Reichsboten mich aufgefordert, sofort mein Amt niederzulegen, da ich „Marxist" sei. Der Reichsbotenschreiber hofft ja auch noch auf das Einschreiten der Behörde. Schließlich bin ich „lediglich Asthet auf der Kanzel". Der Schreiber wird meine Gottesdienste bei seiner Stellung zu mir wohl nicht besuchen, weiß darüber also nichts. Um so leichter kann er diese Schmähung aussprechen. Wäre ich „lediglich Asthet", wäre ich wohl nicht seit zehn Jahren Pfarrer im ärmsten, lichtlosesten Proletarierviertel der Stadt. „Beliebter Damenredner". „Beliebtester Leichenredner für kirchlich Indifferente, da er nur die Menschen lobt". „Verantwortung vor Gott kennt er offenbar nicht." Weiß eigentlich dieser Vertreter evangelisch-kirchlichen Glaubens noch, was er da sagt? Der Artikel weist auch noch auf die Würde der katholischen Kirche (und auch der Synagoge) hin. Ob diese einen ihrer Pfarrer so vor der Öffentlichkeit in den Kot zerren würde, wenn er etwas getan hätte, was nicht Allen gefallen hätte? Müßte nicht darüber auch einmal eine ehrliche Empörung durch unsre Kirche gehen? Und hieße es bei dem oft so gedankenlosen Vergleich der evangelischen Kirche mit der katholischen nicht die Würde der eigenen Kirche mehr wahren, wenn wir uns auf die eigene Art mehr besännen, also auch auf den evangelischen Dienst am Grabe, und nicht überall Angleichung forderten?

So stehe ich zu dem, was ich tat, bis mich ein Andrer würdiger und sachlicher von meinem Unrecht überzeugt.

Darf ich Ihnen, verehrter Herr Professor, noch meine Ansprache nach dem Stenogramm beilegen, dazu einen kleinen Artikel für ein Eberthaus, das Ihnen von der Not in meiner Gemeinde ein Bild gibt, und schließlich noch einige Sätze aus meinem alle Sonntage erscheinenden Gemeindeboten für Heiliggeist zu der Sache *).

Ihr ... Hermann Maas

*) Es wird nichts schaden, wenn wir die wesentlichen Sätze aus dem „Ev. Gemeindebl. Heiliggeist" hier wiedergeben: „Der Tod des Reichspräsidenten berührte uns in unserer Heiliggeistgemeinde ganz besonders, da er ja doch auch im Schatten unserer lieben, alten Kirche aufgewachsen ist und manche Glieder unserer Gemeinde mit ihm einst eng befreundet und seine Jugendgespielen waren. ... (Was wir von seinem Grabe mitnehmen wollen:)

„Erstens einmal ein neues Staatsgefühl. Wer den Gottesdienst am Sonntag und den gewaltigen Trauerzug erlebt hat, der muß es doch wieder einmal erlebt haben, was für eine große und geheimnisvolle Sache es ist um den Staat, der sich über uns

„Räumlichwerdens" usw. der Geisteskraft dargestellt wurde.

Fragt man nach den letzten inneren Gründen dieser Abwandlung des Christentums, so liegen diese, wie dort bei so manchem Philosophen oder Schwärmer des ausgehenden Mittelalters auf humanistischer Basis, so hier im Verbleiben eines Restes aus der aufklärerisch-materialistischen Kultur in einer völlig unzureichenden Einschätzung des irrationalen Faktors des Bösen innerhalb der Menschheitsentwicklung. Alles Ringen dieses Kultus um Licht, um Reinheit und Innerlichkeit sieht, wie Rudolf Steiner, in der Sünde doch immer nur eine Krankheitserscheinung des Menschen, das Moment des Häßlichen innerhalb der kosmischen Entwicklung, d. h. aber letztlich eine ästhetische Größe. Macht man die Entwicklung des Kosmos zu dem Entscheidenden und ordnet man ihr so restlos die Entwicklung dessen, was uns die Quintessenz des Ganzen darstellt, des menschlichen Willens mit seinen Regungen ein oder unter, dann ist diese Depotenzierung des Bösen allerdings eine unvermeidliche Folge. Dann trifft man aber nicht nur an der ganzen Schwere der Sünde als in einem persönlichen Verhältnis schuldbedingender Art vorbei, sondern bedarf naturgemäß in solchem seichten Optimismus auch keiner spezifischen, auf diesen Willen allein abzielenden Abhilfe mehr. Hier Religiös-Ethisches, dort Kosmisch-Ästhetisches! Da liegt letztlich der entscheidende Unterschied, der in der Verherrlichung des Neuplatonikers Julian Apostata (Doldinger), der Mystik (Kurras) und der alten Mysterien (Rittelmeyer) seine bezeichnende Bestätigung fand. Daher die Vorliebe für die „östliche Seele". (Bock: Die östlichen Mysterien; Kelber: Die westlichen Mysterien; Rittelmeyer: Die christlichen Mysterien.) Dieser Unterschied läßt sich nicht ausgleichen, auch nicht durch so gezwungene Auslegung, wie sie z. B. an den deutschen Märchen geübt wurde (Meyer). Er stellt eine völlig verschiedene Seelenhaltung dar. Er läßt auf der einen Seite den vollen Umfang der Heiligen Schrift mit ihrer persönlich-geschichtlichen Betrachtungsweise, auf der anderen nur dasjenige in ihr, was bereits von griechischem Geist speziell in das Johannesevangelium eingeflossen ist, zur Geltung kommen. Die erstrebte Synthese zwischen Wissenschaft, Kunst und Religion wird in dieser Form immer wieder nur erkauft werden können durch Aufgeben des spezifischen Wesens der letzteren, wie es der Protestantismus herausgearbeitet hat. Christus zum Philosophen aller Philosophen, zum Inbegriff aller Mysterienmagie stempeln (Doldinger), die gesamten Konstruktionen der Anthroposophie als Hintergrund und Unterbau einführen, heißt eben Religion durch Weltanschauung, wenn auch mit starkem Einschlag subjektiver Religiosität, ersetzen. Mag die „Christengemeinschaft" noch so sehr Christus in den Mittelpunkt stellen, diese Art, nicht nur den historischen Jesus durch den übergeschichtlichen Christus zu überbieten, sondern ihn zu einem überpersönlich-kosmischen Wesen auszuweiten, besagt ein außerordentlich bedenkliches Empfinden, das auf der Basis des alten, nur metaphysisch gewandten Intellektualismus der letzten Jahrzehnte substantielle Krücken braucht, weil es für reine Willensverhältnisse und Willensimpulse nicht die nötige Kraft aufbringt. Wohl warten heute Viele auf eine neue Tonart des Christlichen; aber der hier gewiesene Weg trägt zu viele Zeichen jener anthroposophisch-synkretistischen Bedingtheit an sich, als daß er über die besondere, aber für jeden historisch Orientierten auch bedenklich bedingte Gegenwartssituation hinaus Bedeutung beanspruchen könnte.

So war es denn schließlich doch innerlich begründet, wenn der ganzen Tagung bei manchem Enthusiasmus im Einzelnen die letzte große hinreißende Dynamik, die allein auch Zukunftsmöglichkeit in sich trägt, fehlte. Eine Bewegung, die so kategorisch erklärt: „wir können nicht anknüpfen an die christliche Frömmigkeit, die uns bisher getragen hat" (Heidenreich), mag wohl von einem starken Selbstbewußtsein getragen sein, aber sie müßte etwas ganz Anderes vorlegen, bevor wir in ihr die Rettung aus der Gegenwartskrisis, in der auch nach dem, was diese Tagung ans Licht stellte, gerade sie selbst am stärksten befangen ist, zu erkennen vermögen. Sind wir nicht im Grunde mit unserer theologischen Fragestellung, die nicht nur bei den Religiös-Sozialen, sondern in viel organischerer Verbindung mit altem Erbgut auch bei anderen Richtungen absolut heute auf Transzendenz gerichtet ist, dieser verkappten Immanenz, die wohl noch die Problematik von heute zu sehen, aber bei ihrem Mangel an prinzipieller Klarheit, starkem Wollen und sachlicher Tiefe nicht mehr zu lösen vermag, bereits um viele Schritte voraus?

*

Eine Bemerkung über den Ton der Tagung kann schließlich nicht unterdrückt werden. Es ist gewiß taktisch außerordentlich günstig, lediglich in Darbietung des Eigenen zu wirken und sich das Resultat nicht in endlosen Debatten zerreden zu lassen. Dann aber soll man auch lediglich positiv operieren. Wenn es aber wie hier leider gerade auch von den beiden Hauptführern immer wieder auf der Basis schärfster Kritik an einem übrigens viel zu schwarz gemalten kirchlichen Christentum geschieht, dann dürfte es angebracht sein, wenigstens einmal auch den Gegner zu Worte kommen zu lassen. Und wenn die Führung sich billige Witze über die theologische Berichterstattung oder über sehr ernst gemeinte, sofort kolportierte Kritik als „konsistorialrätliches Urteil" gestattet, dann darf man sich über den Zelotismus einzelner Anhängerinnen nicht mehr wundern. Für die Kritik derer, die glauben im Unterschied von der Kirche den wahren Christus in sich zu tragen und zu bringen, spricht das sehr wenig, wohl aber ist es das charakteristische Zeugnis für jenen Intellektualismus, der noch immer sakramentale Magie als seine letzte Zuspitzung herausgestellt hat.

Eines sollte die Kirche auch von dieser Veranstaltung lernen. Das Bedürfnis nach Lösung der Weltanschauungsfragen ist offenbar groß. Hätte sie nicht ganz andere Möglichkeiten und, abgesehen von Rittelmeyer, auch noch ganz andere Persönlichkeiten, um über den Rahmen unserer Gottesdienste, die in der Tat allein heute nicht mehr ausreichen, hinaus in ähnlichen großzügigen Veranstaltungen dem Genüge zu leisten?

Berlin Arnold F Stolzenburg

Das Schrifttum der „Christengemeinschaft"

Im Namen der unter der Gesamtleitung von Lic. Dr. Rittelmeyer stehenden „Christengemeinschaft" gibt Dr. Doldinger eine Schriftenreihe heraus, von der bisher 15 Bändchen erschienen sind. (Verlag der Christengemeinschaft, Stuttgart, Urachstraße 41. Preis des Bändchens 1 M. Doppelband 1.75 M.) Die Büchlein in handlichem Taschenformat tragen ein mit feinem künstlerischem Geschmack gewähltes farbiges Gewand.

Eröffnet wird die Reihe durch eine Schrift von Dr. Rittelmeyer über **Welterneuerung.** Sie stellt die Gegenwart vor Christus und zeigt, wie sie ihn braucht in der Dreiheit von Wort, Werk und Wesen, in der er im Gottesdienst der Christengemeinschaft, vor allem in der „Menschenweihehandlung", anwesend ist. Die evangelische Predigtwirksamkeit stellt Rittelmeyer unter das Urteil eines Kritikers seiner Predigtbücher: „Überforderung des Predigers und Unterernährung der Gemeinde." Der Gottesdienst der Christengemeinschaft will sein „ein über die Erde ausgebreitetes tatgebetetes Vaterunser"; in ihm soll „an allen Erdendingen der Name Gottes geheiligt werden. Die Gegenwart braucht solchen neuen Kultus, denn: „Die Zeiten endloser Diskussionen sind vorüber." Im Gottesdienst der Christengemeinschaft kann „neue Christuswirklichkeit" gefunden werden, „ohne alle Gefühlsberauschung und Willensverkrampfung". Der Kultus der Christengemeinschaft will verbinden Natur und Christus und damit die tiefe Sehnsucht germanischen Wesens erfüllen, die in Goethe ihren Höhepunkt fand. „Wie die germanische Seele nicht erlöst wird, so wird auch die naturwissenschaftliche Zeit nicht erlöst, wenn nicht Christus von der Natur her zu ihr spricht." „Alles, was von der Natur herbeikommt: Formen, Farben, Gestalten und Geschehnisse, Erdendinge und Erdenkräfte, alles muß seinen Neu-

schein erhalten aus dem Christusleuchten, muß sein Neuwerden empfangen aus dem Christusgeist." Dies soll geschehen durch das neue gottesdienstliche Wirken, in dem Rittelmeyer das zeitnotwendige Tatchristentum sieht. Dieses soll „nicht Moral predigen, sondern Moral begründen". Daraus erwächst auch die wahre Gemeinschaft nach dem Ideal des Goethewortes: „Die Menschheit ist der wahre Mensch." Mit der Menschheit verwandelt sich auch die Erde, die mit ihr in enger Geistverbindung steht; so kommt es zur „Welterneuerung". Das sind in Kürze einige Grundgedanken, welche die einzelnen Abhandlungen dieser Schrift durchziehen und auch sonst in der Schriftenreihe wiederholt anklingen.

In seiner zweiten Schrift: **Vom johanneischen Zeitalter** sucht Rittelmeyer aus dem Geiste der Christengemeinschaft heraus einen neuen Zugang zur Welt des Johannesevangeliums. Außer dem längeren Hauptaufsatz: „Von johanneischem Christentum" bringt dieses Doppelbändchen der Schriftenreihe drei Aufsätze, die von drei Stellen aus tiefer in das Johannesevangelium einzudringen versuchen: „Von der werdenden Welt" (Joh. 1, 1—18) „Von der Kommunion Christi" (Joh. 4, 34 und Joh. 18, 11) „Vom auferstandenen Menschen"" (Joh. 20 und 21). Diese Aufsätze sind umrahmt von zwei kürzeren Betrachtungen: „Das Johannesevangelium als Menschheitstempel" und „Das Johannesevangelium als Menschenweihehandlung".

Wie dieses Buch neue Gesichtspunkte für das Verständnis der neutestamentlichen Geistesart bringt, so ein anderes für das Verständnis eines Stückes der alttestamentlichen Geisteswelt, nämlich der biblischen Urgeschichte. Diese Schrift von Prof. Dr. Beckh: **Der Ursprung im Licht** will allerdings nicht an die Genesisprobleme im Sinne einer heutigen Theologie herangehen. Professor Beckh ist der Ansicht, daß die Genesis aus dem heutigen Wissenschaftsbewußtsein heraus überhaupt nicht wirklich verstanden werden kann, weil sie — besonders ihre neun ersten Kapitel — Schauungen eines ganz andersartigen Bewußtseins, eines Bilderbewußtseins, wiedergibt. Zu diesen Bildern will Beckh der Gegenwart einen neuen geistigen Zugang erschließen. Er bekennt, wie viel er für diese seine neue Auffassung der Urzeitprobleme der Anthroposophie Rudolf Steiners verdankt. Er hat die anthroposophischen Anregungen allerdings vollkommen selbständig und frei verarbeitet, verwahrt sich deshalb auch ausdrücklich dagegen, „daß für das etwaige Negative und Tadelnswürdige seiner Arbeit die Anthroposophie verantwortlich gemacht wird". Nach der Einleitung: „Der Traum von Eden im Bewußtsein der Menschheit" suchen folgende Kapitel in die überaus schwierigen Probleme, für deren Darstellung der Verfasser die „nachsichtige Beurteilung des einsichtsvollen Lesers" erbittet, einzuführen: 1. Urschöpfung (Gen. 1, 1—31); 2. Andere Schöpfung (Gen. 2, 1—3); 3. Paradies (Gen. 2, 10—14); 4. Eva (Gen. 2, 15—25); 5. Sündenfall; 6. Kain; 7. Der Regenbogen. Von besonderem Interesse für den wissenschaftlich geschulten Leser sind die Anmerkungen am Schluß, in denen auch alle für die Schrift wichtigen Stellen aus der anthroposophischen Literatur angegeben werden, auch die aus den jetzt zur Benutzung für gedruckte Werke freigegebenen „Zyklen". Ein ganz neuer Gesichtspunkt für die Auslegung der ersten Genesiskapitel ist die Auffassung, die Beckh mit Steiner teilt, daß im ersten Genesiskapitel „von der reingeistigen Schöpfung des himmlischen Menschen durch die Elohim", im zweiten „von der Erschaffung des Erdenmenschen durch Jaweh" die Rede ist. Von dem Weihealtar des Weltenwerdens zieht Beckh wiederholt geistige Verbindungslinien zur Weihehandlung der Christengemeinschaft. Der Kultus ist ihm Spiegelung überirdischen Geschehens.

Eine mit großer religiöser Wärme geschriebene zweite Schrift desselben Verfassers, die zugleich allen Anforderungen streng wissenschaftlicher Forschung genügen kann, ist das Buch: **Von Buddha zu Christus.** In ihm wird gezeigt, „wie ein Weg zu Christus auch aus dem heraus gesucht und gefunden werden kann, was der größte spirituelle Impuls der vorchristlichen Menschheit war". Vom „Licht aus dem Osten" geblendet verlieren heute Viele den Sinn der Erde und damit den Christus. Beckh aber will zeigen, wie das von Osten erstrahlende Licht von dem Lichte des Christus als der wahren Erden- und Weltensonne durchdrungen wird. In jedem der vier Kapitel ist das Problem: „Von Buddha zu Christus" von einem anderen Gesichtspunkt betrachtet. Reiches wissenschaftliches Forschungsmaterial, wie es der Verfasser in der Zeit seiner Universitätsprofessorentätigkeit erarbeitet und in seinem zweibändigen Werk „Buddha und seine Lehre" zusammengefaßt hat, steht überall im Hintergrund. Beckh zeigt an verschiedenen Stellen seiner Schrift, wie sich gerade von diesem Wege zu Christus aus Gesichtspunkte ergeben, durch die das in der „Menschenweihehandlung" im Vordergrund stehende Erden-Problem der Wandlung (Transsubstantiation) eine neue Beleuchtung erfährt.

Geistige Verbindung mit einer ganz anderen Welt, der religiösen Welt des Germanentumes, sucht die Schrift von Johannes Werner Klein: **Baldur und Christus.** In schwungvoller von Begeisterung getragener Sprache wird eine Beziehung gezeigt zwischen dem Naturerleben der Germanen und dem Ereignis von Golgatha. Grandiose Bilder von Götterschicksalen und Götterdämmerung aus germanischer Vorzeit werden hingestellt als prophetische Vorschau auf ein Christentum, wie es die Christengemeinschaft bringen möchte.

Wie ein dem Geiste der Christengemeinschaft verwandtes spirituelles Erdgefühl zu allen Zeiten lebendig war, weist an Hand von Beispielen auf die Schrift: **Erda-Sophia** mit Geleitwort von Dr. Doldinger. Die Fragen: „Was ist die Erde?" „Warum leben wir auf ihr?" werden beantwortet durch Zeugnisse aus der Bibel, dem alten Sagenschatz und von Persönlichkeiten wie Franz von Assisi, Wolfram von Eschenbach, Jakob Böhme, Johannes Kepler, Goethe, Fichte, Solovjeff u. A.

Als Übergang zu den Schriften, in denen sich der Geist der Christengemeinschaft mehr in künstlerisch-bildhafter Form offenbart, kann betrachtet werden die Übersetzung zweier apokrypher Evangelien von Lic. theol. Bock betitelt: **Die Kindheit Jesu.** Es handelt sich um das sogenannte Pseudo-Matthäus- und das sogenannte arabische Kindheitsevangelium. Die Einleitung gibt neue Gesichtspunkte für die religiöse Bewertung der Apokryphen überhaupt. „Nicht nur erzählen wollen die Kindheitsevangelien, was einmal geschehen ist. Sie wollen, daß überall von neuem geschehe, was sie erzählen. Gerade dem Menschen der Gegenwart rufen sie in besonderer Weise zu: Werdet wie die Kindlein!"

Religiöse Gegenwartskunst von starker poetischer Originalität stellt Dr. Doldinger vor uns hin in den 13 Bildgestalten seiner Schrift: **Der weiße Stein.**

Eine ihr verwandte Geistigkeit findet die Christengemeinschaft in Kunstschöpfungen wie den **beiden Offenbarungsmärchen** (Goethes „Märchen" und Klingsohrs Märchen aus dem Heinrich von Ofterdingen von Novalis) als Bändchen der Schriftenreihe herausgegeben und eingeleitet von Dr. Doldinger und in den **Geheimnissen** und der **Novelle mit dem Kinde und dem Löwen,** die in einem besonderen Büchlein mit Einleitungen von Dr. Doldinger und Dr. Kurras erschienen sind. Doldinger weist darauf hin, daß die Offenbarungsmärchen zwar nicht von Christus sprechen, aber doch sein Wesen widerstrahlen. Die „Geheimnisse" charakterisiert Dr. Kurras als „ein echtes Gralsgedicht". Besonders nahe verwandt dem Geiste der Christengemeinschaft erscheinen die Dichtungen, die, mit seelenbiographischer Einleitung versehen, Dr. Doldinger zusammengestellt hat in dem Bändchen: **Daß auch sie einst Sonne werde.** Darin leuchtet auf, was der Christengemeinschaft als Geistziel für die ganze Erde vorschwebt.

Am tiefsten in den neuen Kultus hinein führen die beiden Bändchen: **Das lichte Jahr.** Vom Jahreslauf und den Festen von Lic. Bock und Rudolf Meyer, und: **Brot und Wein** von Dr. Doldinger. Im lichten Jahr" wird dargestellt: ein durchchristetes Erleben des Jahreslaufes in den christlichen Festen. Ein Weltenkultus im Wechsel der Jahreszeit tritt vor uns hin als Urbild des Kultus, der im Mittelpunkt des religiösen Lebens der Christengemeinschaft steht. Die Schrift „Brot und Wein" ist herausgeboren aus dem Erleben der Menschenweihehandlung; eine Art weitgesponnener Besinnung darüber gibt der Verfasser in den sieben Kapiteln: 1. Der Mensch und die Welt; 2. Das Weltall als Priester; 3. Der Mensch als Tempel Gottes; 4. Christus als Offenbarer des Weltensinnes; 5. Menschenweihehandlung; 6. Brot und Wein; 7. Christus in unserem Tageslicht. Die Grundstellung des Verfassers zum Priesterwirken und zur Weihehandlung, wie sie in ähnlicher Weise in dieser ganzen religiösen Bewegung lebendig ist, charakterisieren die Sätze: „Christus wirkt sichtbar für uns in unserem Tageslicht, insoweit wir Priester sind, insoweit wir alle Dinge einbegriffen sehen in Christi priesterlich weltverwandelndes Walten, insoweit wir selbst in diesem Prozesse darinnen stehen als Verwandelnde aus dem Erwecktsein. In diesem Sinne gibt es ein Priestertum aller zu Christus Schauenden. Wer aber sich selbst in dem Priesterlichen recht versteht, wird aus allem Weltenbauen immer wiederkehren wollen zu dem Urbilde der Erdenverwandlung, zu Weihewalten in Menschenweihehandlung. In ihr sind alle Dinge, wie sie zu Christus gehören. So überstrahlt sie den ganzen Alltag."

Nürnberg Karl Ludwig

Marx — Kant — Kirche

Verhandlungen des Bundes für Gegenwartchristentum 1924. Vorträge von Heinz Marr, Hinrich Knittermeyer, Paul Luther und Aussprache. Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha. 1925. 124 S. 3 M

Diese Verhandlungen vom Oktober 1924 liegen als Heft der „Bücherei der Christlichen Welt" vor. Die Fülle des dort Gebotenen tritt dadurch mit verstärkter Einheitlichkeit bei allem Reichtum des Bedeutsamen vor den Leserkreis der CW. So mögen einige Ergänzungen zu meinem Oktoberbericht CW Nr. 42/43 am Platze sein.

Inwiefern doch — diese Frage dürfte sich den gesammelten Zeugnissen der Tagung gegenüber aufdrängen — kommt in ihnen unsere geistige, insbesondere religiöse Krisis in innerer Übereinstimmung mit dem wahrlich aktuellen dreiteiligen Thema: Marx, Kant, Kirche, zu überzeugendem einheitlichem Ausdruck?

Da ziehen zunächst noch einmal — und wiederum erschütternd — die Ausführungen von Marr über „die Krise im volkstümlichen Marxismus. — Und die christliche Aufgabe?" an unserem Geiste vorüber, aus tiefstem Miterleben geboren und von einem durch-

Bücher und Schriften

Anthroposophische Literatur *)

Es sollte den Gegnern der Anthroposophie zu denken geben, daß nicht nur Theologen wie Rittelmeyer, Geyer, der Wiener Neutestamentler R. A. Hoffmann und der Königsberger Systematiker Hans Rust, sondern auch der Orientalist H. Beckh zu den Anthroposophen übergetreten sind. Sein Vortrag: **Anthroposophie und Universitätswissenschaft** (Breslau, Preuß und Jünger, 1922. 35 S.) kann eine Andeutung geben, was ernste wissenschaftliche Männer von der Anthroposophie für die Wissenschaft selber erwarten. Auch die kleine Schrift von Dr. Maria Brie: **Von Angelus Silesius über Fichte zu Steiner.** Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte (1922. Ebenda 40 S.) macht deutlich, was viele ernste Menschen zu Steiner treibt und warum sie in ihm die Erfüllung ihrer Sehnsucht sehen. Es ist die antikantische, goethesche Tendenz unsrer Zeit, welche eine neue Metaphysik sucht, die bewußt hinaus will über den Kritizismus von Kant. Darum ist es nicht angebracht, die Antroposophie mit mehr oder minder treffenden Glossierungen abzutun, sei es vom ärztlichen Standpunkt, wie es der bekannte Arzt Dr. Friedrich Moerchen in seinem Schriftchen: **Geheimwissenschaften** (1922. 31 S. Lichtweg-Verlag, Essen) tut, sei es vom theologischen Standpunkt, wie es Kurt Lehmann-Issel in seiner weitläufigen polemischen Schrift: **Anthroposophie der religiösen Erneuerung** (1922. 108 S. Hinrichs, Leipzig) tut. Mit Recht wehrt sich Walter Kühne: **Im Kampf um die Anthroposophie** (1922. 50 S. Preuß und Jünger, Breslau) gegen jeden Angriff auf Steiner, der nicht von dem Ansatzpunkt Steiners, den philosophischen Grundlagen der Anthroposophie, ausgeht. Das aber tut in außerordentlich ruhiger und sachlicher Weise der Bonner Privatdozent Lic. Dr. Joh. Wilh. Schmidt-Japing in seinen zwei Vorträgen: **Recht und Unrecht der Anthroposophie** (1922. 42 S. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen). Der erste Vortrag, 1921 auf einem apologetischen Kursus in Rheydt gehalten, behandelt Recht und Unrecht der Anthroposophie; der zweite, eine akademische Antrittsvorlesung, bespricht tiefgreifend die philosophischen Grundlagen der Anthroposophie. Diese ganze Art der Polemik von Schmidt-Japing wird stärker wirken als die eines anderen Privatdozenten, des Leipziger Philosophen Dr. Hans Leisegang, der, ganz Tagesschriftsteller, temperamentvoll und aggressiv sich gegen Steiner als Persönlichkeit wendet und das Steinersche System mit allen seinen Konzeptionen, in seinen erkenntnistheoretischen, psychologischen und ethischen Grundlagen voll Ironie zerpflückt. Man wird diese Schrift Leisegangs: **Die Grundlagen der Anthroposophie** (1922. 105 S. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg) immerhin als Ergänzung der Schrift von Schmidt-Japing gelten lassen, da solch ehrlicher, scharfer Angriff luftreinigend wirkt und die Broschüre durch reiche Zitate aus Steiners Schriften und der Bewegung manches zur Charakteristik der Bewegung als Zeiterscheinung beiträgt.

Gustav Mahr

Geschichten von Elisa. Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst. Von Hermann Gunkel. Berlin, Curtius 1922. 100 S. 2, geb. 3 M.

Dieses Büchlein ist geschrieben, um einem größeren Kreise Arbeitsweise und Ergebnisse einer erneuerten Erklärung der alttestamentlichen Erzählungen an einem bezeichnenden Beispiel darzustellen. Die gebotenen Stücke handeln von dem Propheten Elisa, und zwar sind die ersten vier — Elisa Nachfolger des Elia, die Sunamitin, Naeman, die Belagerung Samariens — sagenhafter Natur, während das fünfte — der Aufstand des Jehu — eine Geschichtserzählung im strengeren Sinne ist.

Die Erklärung der Erzählungen ist in erster Reihe eine ästhetische Untersuchung, d. h. sie führt in das Wesen hebräischer Stilart ein. Denn nur dem mit den hebräischen Stilgesetzen Vertrauten ist es möglich, z. B. Lücken oder Zusätze im Bericht mit Sicherheit festzustellen. Der Verfasser lehrt uns in der hebräischen Erzählungsart eine reife Kunst erkennen, die je nach ihren Zwecken dehnt oder zusammenzieht. So dienen Zwischenstücke in der Erzählung dazu, die Spannung zu steigern. Ein beliebtes stilistisches Mittel zur Hervorhebung des Bedeutsamen ist die Wiederholung von Szenen, wobei aber, im Unterschied von anderen Erzählungsweisen wie etwa der Homers, im Hebräischen eine Wiederholung derselben Worte nicht stattfindet. Im Aufbau des Ganzen aber läßt sich eine weise Sparsamkeit, eine straffe Komposition beobachten, die alle Einzelheiten nach einem bestimmten Plan gestaltet und oft dieselbe Figur oder denselben Zug für mehrfache Zwecke verwendet. Alles nicht durchaus Notwendige wird bei dieser strengen Anordnung fortgelassen, und der Künstler drängt mit zielbewußter Kraft auf die Hauptsache hin.

Ein anderes bezeichnendes Merkmal des hebräischen Stils ist seine große Anschaulichkeit. Diese wird häufig dadurch hervorgebracht, daß der Erzähler aus einem größeren Zusammenhang einen konkreten Einzelzug entnimmt; z. B. werden aus der ganzen Belagerung Samariens nur zwei Preisangaben mitgeteilt, um zu zeigen, daß die Teuerung damals auf einem nicht mehr überbietbaren Punkt angelangt war. So sehr also diese urtümliche Erzählungsweise den Vorzug der Anschaulichkeit besitzt, so wenig ist sie doch andrerseits schon imstande, das Seelenleben der Menschen darzustellen. Nur mittelbar werden Empfindungen, Erwägungen und Absichten der auftretenden Personen durch ihre Handlungen und Reden ausgedrückt, und es gehört schon ein hoher Grad von Einfühlungsfähigkeit dazu, um z. B. in der Erzählung „Elisa Nachfolger des Elia" aus den kargen Worten die dahinter schlummernde reiche und leidenschaftliche Gefühlswelt zu erschließen.

Aus den in unserem Bändchen zusammengestellten Beispielen gewinnt der Verfasser auch bestimmte Maßstäbe zur Unterscheidung der sagenhaften Erzählung von der Geschichtserzählung. Die volkstümliche sagenhafte Erzählung zeigt eine Vorliebe für private Verhältnisse und sieht vom eigentlich Politischen ab. Sie gibt die Ereignisse etwa so wieder, wie das Volk sie erlebt, mit phantastischen Übertreibungen und ohne Einblick in die letzten Ursachen der Dinge. In dieser Art der Darstellung stimmt die Geschichtserzählung zwar vielfach noch mit der volkstümlichen Sage überein; die Kunst des Erzählens ist offenbar an den überlieferten Sagen ausgebildet und dann auf die Ereignisse der Wirklichkeit angewandt worden. Ebenso wie die Sage hat nämlich auch die altisraelitische Geschichtserzählung nur Auge für den äußeren Hergang, für das sinnlich Greifbare, Anschaubare; auch sie stellt nur die Ereignisse selber mit lebensvoller Deutlichkeit vor uns hin, während eine Einsicht in ihre Gründe, in ihre inneren Zusammenhänge auf dieser Stufe noch fehlt. Und doch unterscheidet sich die Geschichtserzählung von der Sage durch ihren strengen Wirklichkeitssinn, ihre unbestechliche Sachlichkeit. Die Unparteilichkeit dieser Berichte macht auch vor der Person des Königs nicht Halt, ein schönes Zeugnis für den

---

wölbt und uns umschließt, der uns in großen Momenten zusammenschmiedet und uns überwältigt stehen läßt unter der Übermacht einer Geschichte und eines Schicksals, einer Trauer und einer Hoffnung. Das haben uns unsere teuren Gefallenen und das hat dieser Mann aus dem Volke im Leben und auch in seinem Tode uns neu gelehrt und geschenkt.

„Das Andere ist die Hoffnung, daß wir im Gedenken an diesen schlichten Sohn unseres Volkes und unserer Altstadt in nicht allzu ferner Zeit ein Volkshaus für unsere Notgemeinschaftsküche und unsere so nötigen Kinderhorte bekämen. Das wäre auch für unsere evangelische Gemeinde ein großer Segen."

Dazu der Aufruf im „Heidelberger Tageblatt" 54 vom 5. März:

„Gründet ein Volkshaus!

„Aus einer kleinen Werkstätte der Altstadt ist vor einem Menschenalter Fritz Ebert von Heidelberg aus in die Welt gezogen. Aus eigener Kraft erwarb er Bildung und formte er seinen Charakter so, daß er nicht nur zum Führer seiner Parteigenossen wurde, sondern auch in höchster Not zum Führer seines Vaterlandes, und darnach zum würdigen Vertreter eines neuen Deutschland. Auf der Höhe des Erfolges blieb er sich treu, und der schlichte Sohn des Volkes kehrt nach ungewöhnlichem Aufstieg und jäher Vollendung an die Stätte zurück, von der er ausgegangen war. Die Bestimmung, in Heidelberg begraben zu werden, ehrt den Toten in der Vaterstadt. Gedenke Heidelberg dieser Treue.

„Heidelbergs Altstadt, wo Eberts Wiege stand, ist heute noch mehr als in seinen Jugendjahren ein licht- und luftarmer Stadtteil voll sozialer Not, worunter vor allem die Jugend geistig und körperlich zu leiden hat.

„Schon lange bestand der Plan, nach dem Vorbild anderer Städte auch hier inmitten der Altstadt ein Volkshaus zu schaffen. Die Stadt, die auf dem Gebiet des Siedlungswesens soviel zur Sanierung der Wohnungsnot beiträgt, und die immer auf dem Plan ist, wenn zur allgemeinen Wohlfahrtspflege aufgerufen wird, sollte unter dem erschütternden Eindruck des Erlebten trotz der ungünstigen wirtschaftlichen Lage den Entschluß zur Reife bringen, ein Haus zu errichten, das allen vorwärtsstrebenden Elementen der Altstadt zum körperlichen Ausspannen dienen und zur geistigen Heimat werden soll. Hier fänden die Gemeinschaftsküche und Kinderspeisung, Kinderhorte, Volkskindergarten, hier Wärme- und Arbeitsstätten, Heim- für Turn- und Sportverbände Raum.

„Es ist eine Aufgabe aller Parteien und Konfessionen, ein Werk zu schaffen, das von der gesamten Bevölkerung Heidelbergs errichtet wird, ein Werk der Versöhnung und des Ausgleichs der Gegensätze.

„Der Ruf geht aber nicht allein an die Stadtverwaltung, sondern an alle Bürger. Neben den öffentlichen müssen vor allem und überwiegend private Mittel zur Verfügung gestellt werden, um den Plan eines Volkshauses verwirklichen zu können."

Näheres darüber enthält dieselbe Nummer des Heidelberger Tageblatts.

Vielleicht schickt Dieser oder Jener zum Zeichen der Gesinnungsgemeinschaft mit dem Angefochtenen ihm einen Beitrag für das Volkshaus. Einer näheren Adresse bedarf es nicht. Auch vermittelt gern das Postscheckkonto Frankfurt a. M. 9807 Professor Rade. D Ḥ

*) Diese Anzeige ist schon drei Jahre alt, soll aber nun doch bei dieser Gelegenheit ans Tageslicht — um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. D Ḥ

freien israelitischen Geist, der sich vor keinem Selbstherrscher beugt. Durch diese Eigenschaften überragt die israelitische Geschichtsschreibung die aller anderen Völker des alten Orients und ist erst in späterer Zeit von den Griechen erreicht und übertroffen worden.

Der ästhetischen Untersuchung der israelitischen Erzählungen dienen die nicht nur aus dem Alten Testament, sondern auch aus dem Schrifttum der Völker gesammelten Gegenstücke. Die hebräischen Erzählungen gewinnen nämlich erst ihr besonderes Leben, wenn die in ihnen vorkommenden Stoffe und Züge mit verwandten Märchen- und Sagenmotiven zusammengestellt werden. Zugleich ermöglichen aber diese Gegenstücke auch eine religionsgeschichtliche Betrachtung; denn nur durch den Vergleich mit ihnen kann das Eigentümliche der israelitischen Religion wirklich erkannt werden. Bei solcher Gegenüberstellung ergibt es sich immer wieder, daß die hebräischen Erzähler die alten Stoffe ins Geistig-Sittliche erhoben haben. So stellen sie z. B. bei Heilungs- oder Auferweckungswundern gern das Heilungswort oder ein vorangehendes Gebet zu Jahwe in den Vordergrund und lassen das Zauberische der Handlung selbst zurücktreten.

Durch die hier angedeutete Erklärungsweise ist es dem Verfasser wieder einmal wunderbar gelungen, ein Stück der für die Gegenwart halb versunkenen alttestamentlichen Erzählungswelt zu neuem Leben zu erwecken. Wir wünschen uns bald ein zweites Bändchen der „Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst" von ihm. Hedwig Jahnow

Die philosophischen Probleme des Kommunismus vornehmlich bei Kant. Von P. Erhard Schlund O. F. M. München, Franz A. Pfeiffer u. Co. 1922. 287 S. 5.50 M.

Seit der Jahrhundertwende spielt Kant in der sozialistischen und kommunistischen Literatur eine wichtigere Rolle als vorher. Damals wendete sich ein Teil der Sozialisten vom schroffen Materialismus ab und hin zu idealen Momenten der Begründung. Infolgedessen entstanden in den wissenschaftlichen sozialistischen Zeitschriften mehrere Debatten über das Verhältnis Kants zur eigenen Sache. Ein Teil, die um Mehring und Kautsky, blieb bei der reinen materialistischen Geschichtsauffassung, ein anderer Teil aber (Eisner, Landauer, Bernstein, der Italiener A. Poggi und die Wiener M. Adler und Otto Bauer) nahm Kant als geistigen Vater und gedanklichen Urheber des Sozialismus in Anspruch, dessen methodische, ethische, geschichtsphilosophische und staatsbürgerliche Erörterungen auch heute noch wichtig für die Orientierung auch des Kommunismus seien. Neben vielen Gedanken sind es die der Freiheit, der Humanität, der Menschenwürde, der Gleichheit der Menschen als Vernunftwesen und ihrer Behandlung als solche, die als ideelles Endziel und als Zweck der politisch-sozialistischen Aktivität bezeichnet werden.

Das Verhältnis Kants zum Kommunismus und Sozialismus ist daher, und nicht nur innerhalb der sozialistischen wissenschaftlichen Literatur, strittig. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß wir, trotz der schon existierenden zahlreichen Literatur, die das Verhältnis Kants zum Sozialismus und umgekehrt behandelt, in dem vorliegenden Buche ein Werk besitzen, das dies Verhältnis methodisch scharf und vollständig untersucht. Es will darstellen, „ob in Kant Elemente sind, die im kommunistischen Sinn gemeint sind oder ausgelegt sind oder werden können, was Kant an sich selber Kommunistisches hat". Der Begriff Kommunismus wird dabei möglichst weit gefaßt als „Gemeinschaft, in sofern sie unter Zurückstellung oder Ausschluß des Individuums das konstitutive und regulative Prinzip der Kultur und des Lebens bilden soll". Das Thema wird in vier großen Kapiteln behandelt: das Verhältnis Kants zum wirtschaftlichen, soziologisch-politischen, religiösen und ethisch-philosophischen Kommunismus. Es ist nun unmöglich, von der Fülle interessanter Einzelheiten, die der Verfasser mit ungemeinem Fleiß zu Tage gefördert hat, ein Bild zu geben. Er zieht den ganzen Kant, ja gerade seine entlegeneren kleinen Aufsätze, schriftliche Bemerkungen und Notizen heran und gibt eine nahezu vollständige Übersicht der einschlägigen Literatur. Dankenswert sind seine dornenvollen Untersuchungen über die Begriffe commercium originarium und primaeva bei Kant und in der vorkantischen Rechtsphilosophie; dann aber besonders die Aufhellung der Stellungnahme Kants zu den Fragen des Kommunismus selbst durch Äußerungen, die nicht am Wege liegen. Das Resultat der Untersuchung zeigt, daß Kant kein Kommunist war, im Gegenteil das Sondereigentum rechtsphilosophisch festigen und sicherstellen wollte und nur den besitzenden Bürger als Vollbürger im Gegensatz zum nichtbesitzenden gelten lassen wollte. Seine Staats- und Gesellschaftsauffassung war wohl an der Gemeinschaft orientiert, aber mit leisem Prävalieren des Individuellen, sie war im Grunde doch individualistisch-liberal. „Kants Bedeutung liegt vom Standpunkt des Kommunismus und der kommunistischen Philosophie aus betrachtet eben darin, daß er als einer der ersten in der neueren Philosophie die Stellung der Gemeinschaft in Ethik und Gesellschaftsleben wenigstens einigermaßen erkannt und untersucht hat." Und wenn die kommunistische Philosophie einzelne Teilstücke Kants als Grundlage für ihre Theorien benützt, dann sind das „Folgerungen aus Kant, und nicht mehr Kant selbst".

So genau und sorgfältig das Werk in allen Einzelfragen vorgeht, so sehr ist zu bedauern, daß ihm der große Zug fehlt. Kants Äußerungen, wie der Kommunismus, tragen, was mit Recht hervorgehoben wird, widersprechende Züge. Es wäre nun verdienstvoll gewesen, statt an den Einzelheiten hängen zu bleiben und diese Widersprüche nebeneinanderzustellen, beide Gedankenkomplexe in großzügiger Analyse auf ihre innere Einheit zurückzuführen und von ihrem Kern aus eine Vergleichung vorzunehmen. Derartige Wesensbestimmungen werden freilich, je nach der subjektiven Stellung des Verfassers, immer etwas Persönliches an sich tragen. Aber das gerade fehlt dem Werk. Es ist zu objektiv und lebt zu sehr in fremder Literatur und Zitaten. Bei einer geschichtlich überschauenden Einschätzung Kants hätte es sich ergeben, daß er durch und durch der bürgerliche Philosoph, der Philosoph des dritten Standes in deutsch-lutherischer Ausprägung ist und sich zum Kommunismus verhält, wie überhaupt die bürgerliche Lebensauffassung zum Kommunismus, nämlich als geschichtliche Vorstufe, die für sich selbst eine geschlossene Erscheinung darstellt, ohne die aber der Kommunismus nicht möglich wäre, weil er geistig und geschichtlich von ihr lebt. Bürgerlich ist an Kant die Forderung der rechtlichen, nicht aber politischen und wirtschaftlichen Gleichheit der Individuen, ihre Gleichheit nicht als empirische Erscheinung, sondern als intelligibler Charakter (die philosophische Parallele zur religiösen Sozialethik des Luthertums); bürgerlich ist auch der evolutionistische Optimismus, die Zukunftsfreudigkeit, der Glaube an die Eigenkraft der Vernunft, das Vertrauen auf die Macht des menschlichen Willens: diese letzteren Momente, die in den modernen Kommunismus übergegangen sind. Auf der andern Seite kann der Kommunismus nicht nur, wie es der Verfasser zu tun scheint, als eine Gesellschaftsform betrachtet werden, in welcher die Gemeinschaft das Individuum verschlänge. Es gibt bedeutende kommunistische Theorien, die eine organische Ausgestaltung der Gesellschaft wollen, so daß Gemeinschaft und Individuum, jedes in seinem Vollumfang, zu seinem Recht käme, und die behaupten, daß die kommunistische Verfassung der Gemeinschaft erst die Vollentfaltung des Individuums ermögliche.

Da dies Buch der erste Teil eines größern Werkes über den Kommunismus sein soll, so wäre für die künftig erscheinenden Teile eine zusammenfassende großzügigere Auffassung des Kommunismus erwünscht. — Diese Bemerkungen aber sollen den Wert des Buches in keiner Weise beeinträchtigen. Es ist ein wertvolles und zuverlässiges Hilfsmittel zum Verständnis Kants und seines Verhältnisses zum Kommunismus, an dem man nicht wird vorübergehen können. Georg Wünsch

Oster- und Pfingstbuch. Wanderungen durchs heilige Land zur Oster- und Pfingstzeit. Von D. Ludwig Schneller. Mit Abbildungen. 185 S. 20.—22. Tausend. 1924. Geb. 3 M.

Evangelienfahrten. Bilder aus dem Leben Jesu in der Beleuchtung des heiligen Landes. Von D. Ludwig Schneller. 306 S. Mit Abbildungen. 18.—20. Tausend. 1925. Geb. 5 M.

Durch die Wüste zum Sinai. In Moseßspuren vom Schilfmeer bis zum Nebo. Von D. Ludwig Schneller. Mit Abbildungen. 4.—5. Tausend. 1925. 283 S. Geb. 6 M.

Alle im Verlag H. G. Wallmann, Leipzig.

Wer sich der Führung des bekannten Vorstehers des syrischen Waisenhauses in Jerusalem und langjährigen genauen Kenners des heiligen Landes zu einer Wanderung auf biblischen Pfaden anvertraut, für den gewinnen die Geschichten der Bibel eine solche Anschaulichkeit, daß er beinahe wähnt, das Land aus eigener Erfahrung zu kennen. Das interessanteste der drei Bücher ist fraglos das dritte, in dem der Verfasser die eigenartige Landschaft der Wüste und des Sinaigebirges so fesselnd zu schildern weiß.

Walter Baumgartner

Vom Katholizismus der Gegenwart

In der Frage der Aufhebung der französischen Gesandtschaft am Vatikan (und der damit gegebenen Abberufung des päpstlichen Nuntius aus Paris) sind der Erzbischof Dubois von Paris und der radikale Senator de Monzie nach Rom gereist und versuchten einen Kompromiß herbeizuführen, wonach der Papst die Nuntiatur in Paris aufrecht erhalten wollte, wenn Frankreich seinen Geschäftsträger (für Elsaß-Lothringen) von Fall zu Fall mit „erweiterten Vollmachten" ausstatte. Doch ist der Senat vorerst nicht gewillt, auf diesen Vorschlag einzugehen; vielmehr beschloß die Budgetkommission bis jetzt, die Aufhebung der Botschaft beim Vatikan (seitens der Kammer) durch Abstriche bei anderen Botschaften zu mißbilligen und den Kredit für die elsaß-lothringische Mission zu streichen.

Inzwischen hat der Kampf im Lande herausfordernde Formen angenommen. Die Vereinigung sämtlicher französischer Kardinäle und Erzbischöfe, die am 10. März in Paris zusammentrat, hat einen Hirtenbrief gegen die Laiengesetze erlassen, worin zu einem kräftigeren und aggressiveren Kampf (Massenpetitionen, Demonstrationsumzüge usw.) aufgefordert wird. Ein Angriff gegen die Kirchengesetzgebung der Republik bedeute noch nicht einen Angriff gegen die Republik. Die Religion gestatte jedem republikanisch oder royalistisch oder imperialistisch zu sein. Die Religion gestatte aber nicht, sozialistisch,

kommunistisch oder anarchistisch zu sein, weil diese drei durch die Vernunft und die Kirche verurteilt würden. Zugleich hat der Bischof Ruch von Straßburg anläßlich der Eröffnung einer interkonfessionellen Schule in Colmar durch den dortigen sozialistischen Gemeinderat einen eintägigen Schulstreik in den Departements Ober- und Niederrhein auf 16. März, und in Colmar einen dreitägigen Schulstreik (16.—18. März) angeordnet. Das Ganze ist zunächst nur als Warnung gedacht. Den die Simultanschule besuchenden Kindern soll die Zulassung zur ersten Kommunion verweigert werden. Falls die Regierung keine Nachgiebigkeit zeige, wird mit einem Dauerstreik gedroht. Der Streik ist auf dem Lande von 80—90% der Kinder, in den Städten von weniger Kindern, in Colmar von zirka 20—30% ausgeführt worden. Zum Teil haben die katholischen Lehrschwestern die Streikbrecher wieder nach Hause geschickt. — Diesen bischöflichen Kundgebungen gegenüber ist nun auch Herriot in die vorderste Linie des Kampfes eingetreten. Bei der Einweihung des Jaurès-Denkmals (15. 3.) versprach er, den Kampf aufzunehmen gegen „den Geist des Mittelalters", der im Brief der Kardinäle zum Ausdruck komme. Und im Finanzausschuß des Senates drang er (17. 3.) unter Ablehnung des Kompromisses de Monzies auf eine um so strikttere Durchführung der Laiengesetzgebung. Dabei erwähnte er, daß unter Poincaré ein Armeebischof ernannt worden sei, um den Einfluß der deutschen Bischöfe im Rheinland zu bekämpfen, was ohne Erfolg geblieben sei.

Zuletzt wurde der Brief der Kardinäle in der Kammer zum Gegenstand einer zweitägigen Interpellationsdebatte (19. und 20. 3.). Herriot legte feierlich Verwahrung ein gegen die Rede des Papstes vom 8. Februar (s. Nr. 7/8 Sp. 185) und erklärte die konfessionslose Schule für „die glorreichste Errungenschaft der Republik". Als er weiterhin zwar die „Größe des Christentums" als der „Religion der Menschenliebe und der Barmherzigkeit" pries, aber energisch abrückte vom „Christentum der Bankiers", das die Kardinäle mit ihrer Infamierung der sozialistischen Klassen verkündigten, da setzte ein Tumult und ein Handgemenge ein, an dem sich etwa 60 Abgeordnete beteiligten (Kampf mit Pultdeckeln und Abstimmungsurnen, Gesang der Marseillaise usw.). Erst nach Ausweisung des Hauptgegners konnte Herriot seine Rede beendigen. Die Abstimmungen brachten glänzende Mehrheiten für die Regierungspolitik: Die Aufrechterhaltung der Trennung zwischen Kirche und Staat wurde mit 375 gegen 48 Stimmen gutgeheißen; der Aufruf der Kardinäle wurde mit 380 gegen 30 Stimmen verurteilt; der Regierung wurde darauf mit 325 gegen 225 Stimmen das Vertrauen ausgesprochen.

*

Das päpstliche Orientalische Institut (Pontificio Instituto Orientale), von Benedikt XV. gegründet, ist der Mittelpunkt der vom jetzigen Papst so eifrig gepflegten Bestrebungen zur Union mit der orientalischen Christenheit. Die Studien der unter Leitung der Jesuiten stehenden Anstalt erstrecken sich auf vergleichende Darstellung der morgenländischen Theologie, Patrologie, Liturgie, Archäologie und Sprachwissenschaft. Die von hier ausgehende Publikation der Orientalia Christiana hat bis jetzt zehn Hefte ausgehen lassen. Das erste vom Präsidenten des Instituts P. Michel d'Herbigny S. J., mit dem Titel L'Unité dans le Christ, gibt einen Überblick über sämtliche Unionsbestrebungen (auch bei Protestanten) in Geschichte und Gegenwart und mündet in einen kräftigen Appell: Ut sint ommes unum! Ein weiteres Heft behandelt die Lehre des Photius vom Primat, sowie die Lehre der symbolischen Bücher des Morgenlandes.

Weiterhin wird die „Orthodoxe Panukrainische Kirche" mit all ihren Dokumenten (z. B. Akten des orthodoxen Konzils von Kiew von 1921) dargestellt. Ein anderes Heft bringt sämtliche erreichbare Mitteilungen über die Beziehungen der orthodoxen Kirche zum amerikanischen Protestantismus in der Nachkriegszeit. (Nach Augsburger Postzeitung vom 18. 3.) In einer kürzlichen Audienz des Instituts beim Papst waren 70 Schüler und Hörer, 25 verschiedenen Nationen und Sprachen angehörig, zugegen.

*

Im Zusammenhang mit der Missionsausstellung im Vatikan ist eine Missionsbibliothek zusammengebracht worden, die nun als dauernde Einrichtung (Bibliotheca Centrale delle Missione) bleiben und der vatikanischen Bibliothek angegliedert werden soll. Zu ihrer Leitung ist der Oblatenpater Dr. Robert Streit aus dem Missionshaus in Hünfeld berufen worden, der Verfasser des großen auf sechs Bände angelegten lexikalischen Werks Bibliotheca Missionum (Aachen, Xaveriusverlag), dessen zweiter Band soeben erschienen ist. Auf den vor kurzem neu errichteten Lehrstuhl für Missionswissenschaft am Collegium Urbanum de Propaganda Fide in Rom ist ebenfalls ein Deutscher, der Benediktinerpater Laurentius Kilger aus St. Ottilien (Bayern) berufen worden. Die katholische Missionswissenschaft in Deutschland ist in Austausch und Wettbewerb mit der protestantischen Missionswissenschaft groß geworden, wie ja auch die deutsche ärztliche Mission anläßlich der Missionsausstellung in Rom besonders anerkannt worden ist.

*

Der Papst hat im Konsistorium vom 20. März die beiden Erzbischöfe von Granada und Sevilla in das Kardinalskollegium aufgenommen und damit einen alten Wunsch des spanischen Volkes auf stärkere Berücksichtigung im Kardinalskollegium erfüllt.

*

Die neueste Sensation in der Reichshauptstadt ist der 28jährige Kaplan Hellmut Fahsel, der (laut Voss. Ztg. 48) während des Kriegs vom Protestantismus zum Katholizismus übergetreten sein soll und nun in diesem Winter wöchentlich Kulturvorträge im Plenarsaal des Reichswirtschaftsamtes hält. Kürzlich sprach er über die „heilige Johanna" in der Auffassung seiner Kirche; sonst über einzelne Philosophen, wie Spinoza und Rousseau. Nach dem Bericht der „Germania" über den letzteren, wegen Überfülle zweimal wiederholten Vortrag, den deren Feuilletonredakteur Dr. G. Brunner selbst gibt, ist es dem Redner auch nicht im Geringsten um ein historisch-psychologisches, geschweige denn kongeniales Verständnis Rousseaus zu tun, sondern er sagt sein katholisch-harmonistisches Sprüchlein über das rechte Verhältnis von Natur, Kultur und Übernatur. Die gläubige großenteils weibliche Jüngerschaft des „interessanten" jungen Menschen, dessen Konterfei im Bilderblatt der „Germania" zu bewundern war, hat einen Stoß bekommen, als es in der ersten Märzwoche zu einem Duell zwischen Fahsel und dem kunstgelehrten Professor Deri, dem Vorsitzenden der Berliner Ortsgruppe des Monistenbundes kam. Der Kaplan war den Schlagworten seines Gegners offenbar nicht gewachsen. Wenn Dr. Carl Sonnenschein (in „Germania" 125) den abgerissenen Faden weiterspinnt und den „Monisten" gegenüber geltend macht, daß es nicht zwischen Monismus und Katholizismus gehe, sondern zwischen Monismus und Gottesglaube, den Protestanten, Juden und alle möglichen Religionen mit dem Katholizismus (auch mit Dante, Bismarck und Goethe) gemeinsam hätten, so ist echt katholisch doch der Anspruch des Beweises dieses Gottesglaubens. Moritz Goldstein, der Berichterstatter der Voss. Ztg. (vom 7. 3.) über die Disputation in der Kochstraße hat recht, wenn er fragt: „Läßt sich der Glaube, das Erlebnis des Glaubens begründen? Er muß gekündet werden, wie es alle Bahnbrecher des Glaubens bisher getan haben!" „Wenn einer in der blinkenden Uniform europäischer Kultur daherkommt und den längst besiegten Gegner, vielmehr seinen Schatten noch einmal niederrennt, was hat er dann Großes geleistet? Nichts, um die Frage aller Fragen zu lösen, die Gottfried Keller eine seiner lieblichen Frauengestalten so formulieren läßt: Bei Gott ist alles möglich, auch daß er existiert."

Das französische Seitenstück zu Kaplan Fahsel ist der junge Oratorianer P. Sanson, der diesjährige Conferencier auf der in der Geschichte der französischen Beredsamkeit viel genannten Fastenkanzel von Notre-Dame. Von seinen ersten Auftreten an wußte er die Zehntausende um sich zu sammeln. Gleich seinen berühmten Vorgängern (Lacordaire, Célestin Felix S. J., Msgr. Maur. d'Hulst, L. J. M. Monsabré O. Pr.; der letzte, der voriges Jahr abging, hieß L. Janvier O. Pr.) findet er gerade in der gebildeten Gesellschaft von Paris Gehör, so daß auch liberale Blätter über seine Bußbetrachtungen Bericht erstatten.

*

In der Sammlung „Sonderdrucke des Literarischen Zentralblatts" ist ein erstes Heft von dem Leipziger Privatdozenten für Kirchengeschichte Hans Leube, unter dem Titel „Die Literatur des deutschen Katholizismus im letzten Jahre" erschienen. (Verlag des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler zu Leipzig 1924. 57 S.) In sehr dankenswerter Weise ist hier die gesamte spezifisch katholische Literatur von den allgemeinen Werken (Zeitschriften, Presse, Vereinswesen usw.) und der Theologie, Philosophie, Pädagogik (Jugendbewegung) an über Literatur und Kunst, Theater, Geschichte und Politik, bis zur Jurisprudenz, Staats- und Naturwissenschaft und Medizin zusammengestellt. Ein kurzes, einleitendes Vorwort sucht die allgemeinen Entwicklungstendenzen herauszuheben.

Eine gewisse Parallele, wenn auch mit dem ganz andersartigen Ziel, den Katholiken einen Führer zu geben „durch die weiten Gefilde der literarischen Neuerscheinungen" bietet der von Philipp Funk herausgegebene „Literarische Ratgeber für die Katholiken Deutschlands" (21. Jahrgang 1924/25. Kempten, Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet X, 144 S.). Er behandelt in zwei Abteilungen „die schöne Literatur und Kunst" und „die Weltanschauung und Wissenschaft" (einschließlich der Naturwissenschaft, ohne Medizin). In der Art des Kunstwartratgebers sind den Bücherverzeichnissen einleitende Übersichten vorausgeschickt über das Schrifttum der Gegenwart, unentbehrlich zum Verständnis des katholischen Kulturwillens in unserer Zeit.

*

Die litauische Regierung hat wegen des Konkordats der römischen Kurie mit Polen, worin die Errichtung eines polnischen Erzbistums in Wilna ausgesprochen ist, nicht nur eine Protestnote an den Vatikan abgesandt, sondern zugleich ihren Vertreter am Vatikan abberufen. Der apostolische Delegat in Kowno, Erzbischof Zecchini, der die Konkordatsverhandlungen mit der litauischen Regierung abschließen sollte, wurde mit faulen Eiern beworfen. H H

Wöchentliche Chronik

Von Personen. Ernannt: Privatdozent Lic. Wilhelm Mundle in Marburg zum a. o. Professor. Abgelehnt hat Professor D. Karl Völker in Wien den Ruf nach Königsberg. Berufen: ebendahin Professor D. Leopold Zscharnack von Breslau. Gewählt: Domprediger Ernst Vits zum Generalsuperintendenten der Neumark und Niederlausitz, Domprediger Otto Meyer in Magdeburg zum Generalsuperintendenten der Provinz Sachsen, Oberkonsistorialrat Bender zum Präsidenten des schlesischen Konsistoriums. (Die DD. Keßler, Jacobi, Schuster treten in den Ruhestand.) Geh. Oberkonsistorialrat Gensen in Berlin zum Präsidenten des brandenburgischen, Konsistorialrat Wahn in Stettin zum Präsidenten des pommerschen Konsistoriums. (D. Steinhausen, Goßner treten in den Ruhestand.) Superintendent Ditzen in Blumenthal zum Kirchenpräsidenten, Landgerichtsrat Koopmann in Aurich zum Konsistorialpräsidenten von Hannover-reformiert. August Kortheuer, Pfarrer und Konsistorialrat in Wiesbaden, zum Landesbischof von Nassau; Konsistorialrat Theinert zum Präsidenten des Landeskirchenrats; Vorsitzende des Landeskirchentags: Schmidt-Höchst, Ernst, Philippi. Promoviert: Friedrich Ulmer, o. Professor der Praktischen Theologie in Erlangen, zum D. von Greifswald, Geh. Konsistorialrat Pfarrer Johannes Tillich in Berlin zum D. von Berlin. Gestorben: D. Paul Kölbing, einst Direktor des Predigerseminars in Gnadenfeld, Georg Stewart Fullerton, Dekan der philosophischen Fakultät in Pennsylvania.

Der Bund für Gegenwartchristentum wird in den beiden nächsten Monaten an drei verschiedenen Orten Deutschlands Tagungen veranstalten. Die erste, für Mitteldeutschland gedachte, wird in der Osterwoche in Gotha stattfinden mit folgender Tagesordnung: Dienstag, 14. April, abends 8 Uhr im Schloßhotelsaal Eröffnung durch den Vorsitzenden des Ortsausschusses, Oberbürgermeister i. R. Liebetrau, Ansprache des Bundesvorsitzenden Professor D. Rade-Marburg, Vortrag von Kirchenrat D. Karl König-Ursprungen über „Das Schicksal". — Mittwoch, 15. April, früh 8½ Uhr Morgenfeier in der Schloßkirche, Pfarrer D. Mensing-Dresden. 10 Uhr im Logensaal Vortrag von Professor Dr. Piloty-Würzburg über „Das bayrische Konkordat", danach Aussprache. Nachmittags von 4 Uhr ab Aussprache über den Vortrag von König. Abends 8 Uhr Gottesdienst in der Augustinerkirche, Pfarrer Manz-Frankfurt a. M. Donnerstag, 16. April, Ausflug nach Schnepfenthal u. Friedrichroda.

Eine ostpreußische Tagung findet vom 22.—25. April in Königsberg statt. Vorträge von Professor D. Bornhausen-Breslau über „Die Paradoxie von Idee und Geschichte im Wesen der Christlichen Religion" und von Professor D. Rade-Marburg über „Krisis und Wert des freien Protestantismus"; Gottesdienst in der Löbenichtschen Kirche von Bibliotheksrat Lic. Krueger-Königsberg.

Am 16. und 17. Mai soll für die Provinz Sachsen, Anhalt und Braunschweig eine Tagung in Halberstadt stattfinden. Am Nachmittag des 16. Mitgliederversammlung des Bundes „Freie Volkskirche" in der Provinz Sachsen; abends 8 Uhr Vortrag von Professor D. Zscharnack-Breslau über „Das Ideal der evangelischen Kirche und die neuen Kirchenverfassungen". Am 17. vormittags ½10 Uhr Gottesdienst in der Martinikirche, Professor D. Rade-Marburg; 11 Uhr Vortrag von Professor D. Karl Barth-Göttingen über „Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann". Nachmittags Aussprache über den Vortrag; abends 8 Uhr geselliger Abend, Ansprache von Pfarrer Lic. Geibel-Wittenberg, Lichtbilder von Althalberstädter Kunst.

Akademisch-soziale Woche veranstaltet vom Vorstand der Leipziger Studentenschaft. 8. Mai Mahling: Die sozial-ethischen Probleme in ihrer Entwicklung von 1890 bis zur Gegenwart. — 11. Mai Sombart: Die Triebkräfte der sozialen Bewegung. — 12. Mai Heyde: Idee und Praxis in den Arbeitsgemeinschaften zwischen Arbeitgebern und -nehmern. — 13. Mai Hoffmann: Die studentische Jugendgerichtshilfe. — 15. Mai Sonnenschein: Werkstudententum und Sozialstudententum. Auskunft: Leipzig, Auenstraße 2 II.

Versammlungskalender

April	14.—16.	Bund für Gegenwartchristentum Gotha.
	14.—16.	Evangelischer Reichselterntag Frankfurt a. M.
	14.—17.	Religionsgeschichtlicher Ferienkursus Bonn.
	19.–21.	Evangelischer Gemeindetag Offenbach.
	22.—25.	Neuprotestantische Woche Königsberg.
	27.—30.	Kongreß für Innere Mission u. Kirchlich-sozialer Kongreß Dresden
Mai	14.—19.	Kontinentale Missionskonferenz Bremen
	16. 17.	Bund für Gegenwartchristentum Halberstadt.
	23.—25.	Evangelischer Kirchengesangverein Weimar.
Juni	2.—4.	Evangelisch-Sozialer Kongreß Halle.
	4.—6.	Bund für Gegenwartchristentum Augustusburg.
	4. 5.	Bund Haus und Schule Magdeburg.
	6.—8.	Deutsches Händelfest Leipzig.
	27.—30.	Evangelischer Bund Königsberg.
September	19.—22.	Deutscher Verband für Kindergottesdienst Stuttgart.
	20.—22.	Gustav Adolf-Verein Gießen.

Verantwortlich: Lic. theol. Georg Wünsch, Marburg a. L.

Treue gegen das Bekenntnis der Väter oder Wahrhaftigkeit der eigenen Überzeugung?

Mit dieser Frage beschäftigt sich

Otto Baumgarten

Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche

Preis 2.50

Der Kieler Professor der praktischen Theologie will einen Anstoß zur Selbstbesinnung auf das Wesen und die Schranken des protestantischen Kirchentums geben. Nach einer Einführung konfrontiert er das Kirchentum mit den Forderungen der Wahrhaftigkeit und gelangt so zu dem Zweckverband zur Erziehung protestantischen Glaubens und Lebens. Sodann stellt er das Predigtamt der evangelischen Kirche vor das Forum der Wahrhaftigkeit und schließt seine Erörterungen mit einem warmen Zeugnis für den bescheidenen Dienst in Wahrhaftigkeit. Der Verfasser bietet das Ergebnis eines kämpfenden Lebens.

✲

Eine aktuelle theologische Streitschrift, die namentlich das junge Pfarrergeschlecht angeht.

Die Verhandlungen des Bundes für Gegenwartchristentum 1924 über die umstrittensten religiösen Fragen der Gegenwart!

Marx / Kant / Kirche

Vorträge von

Heinz Marr, Hinrich Knittermeyer, Paul Luther

und Aussprache

Bücherei der „Christlichen Welt"

Preis 3 Mark

Dieses Protokoll umfaßt die jetzt wohl aktuellsten und umstrittensten Fragen des religiösen Gebietes: Marx, Kant, Kirche; alle drei behandelt von hervorragenden Fachmännern. Das Ganze gibt eine geradezu dramatische Verhandlung umstrittenster religiöser Fragen der Gegenwart.

✲

„Diese geistige Auseinandersetzung einer größeren Versammlung ist ganz ungewöhnlich fesselnd und seelisch ergreifend." Dr. v. Grolmann, Neue Badische Landeszeitung

„Die in dem Protokoll niedergelegten Verhandlungen bieten ein lebendiges Bild der im freien Protestantismus miteinander ringenden religiösen Kräfte."

Das Deutsche Buch

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha-Stuttgart

Bund für Gegenwartchristentum

in Gotha vom 14.—16. April.

Dienstag, 14. April, abends 8 Uhr im Schloßhotelsaal: Eröffnung der Tagung durch den Vorsitzenden des Ortsausschusses, Oberbürgermeister i. R. Liebetrau, Ansprache des Bundesvorsitzenden Prof. D. Rade-Marburg, Vortrag von Kirchenrat D. Karl König-Ursprungen über „Das Schicksal".

Mittwoch, den 15. April, früh 8½ Uhr: Morgenfeier in der Schloßkirche, gehalten von Pfarrer D. Mensing-Dresden. — 10 Uhr im Logensaal Vortrag von Prof. Dr. Piloty-Würzburg über „Das bayrische Konkordat", danach Aussprache, eingeleitet durch Schuldirektor Dr. Neukauf-Coburg. — Nachmittags von 4 Uhr ab Aussprache über den Vortrag von D. Karl König im Logensaal. — Abends 8 Uhr Gemeinde-Gottesdienst in der Augustinerkirche, gehalten von Pfarrer Manz-Frankfurt a. M., nach dem Gottesdienst geselliges Beisammensein in der Loge.

Donnerstag, den 16. April: Ausflug nach Schnepfenthal und Friedrichroda.

Anmeldungen, mit Angabe ob Freiquartier gewünscht wird, bis 6. April an Frau Pröscholdt-Gotha, Hauptmarkt 33. Teilnehmerkarten 3 M. Eine größere Anzahl Freiquartiere steht zur Verfügung.

Selbstrasierer

benutzt die Deutsche **„Wiking"-Rasierklinge!**

Beste Edelstahl-Qualität!

Kein Schleifen der Klingen mehr nötig,

da der Neupreis für die „Wiking"-Rasierklinge nicht höher wie die Kosten des Nachschleifens.

Reklamepreis pro 100 Stück Gmk. 6.80
" " 50 " " 4.70
einschl. Verpackung

dazu ein Rasierapparat in hochfeinem Etui

gratis

Nachnahme 50 Pfennig mehr.
Versand direkt an Verbraucher und Wiederverkäufer.
Allein-Vertrieb:
Karl Fr. Becker, Hamburg, Colonnaden 43.

Arbeitsfreudige jg. Mädchen (18—35 J.) mit guter Schulbildung werden zur Ausbildung als **Schwestern für Heil-, Erziehungs-, Krankenanstalten** und **Frauenkliniken** gesucht. Staatsanstellung, gutes Gehalt, Pensionsberechtigung. Aufnahmebedingungen w. versendet.
Staatliches Schwesternhaus Arnsdorf, Bez. Dresden
Geh. Reg.-Rat D. Naumann.

Wissenschaftliche Handschriftenbeurteilung.
Aus jeder Schrift, Skizze M. 1, ausführl. Bild M. 3.—
Charakter, Fähigkeiten, Geist, Geschlecht und Alter angeben
Alfred Zitzer, Graphologe, Bochum, Wielandstraße 66.

Neue Wege.
F. Frauenarbeit i. Fürsorgeanstalten, Waisenhäusern usw.
in **Düsseldorf:**
2jähr. Kurs. prakt. u. theor. Ausbildung. Unentgeltlich. Fr. Arbeitskl., freie Station. Taschengeld. Voraussetzung: Lyzeums- od. entspr. Allgemeinbild. Mögl. voll. 21. Lebensj.;
in **Bernburg:**
Nachschulungskurs. von 6 Mon. für solche, die mindestens 1 Jahr prakt. Anstaltsarbeit haben. Pens.- u. Unterrichtsgeld monatl. 50 M. Ferner 1 Jahr prakt. Arbeit in Hauswirtsch. u. Garten, unentgeltl. fr. Station, fr. Arbeitstracht, monatl. 10 M. Taschengeld. Daran anschließend der obige Nachschulungskursus.
Näheres durch **Ev. Diakonieverein,** Berlin-Zehlendorf.

Jugenheim a. Bergstraße
Töchterheim Tannenhof
verbunden mit staatl. konz. Schule, in herrl. ges. Lage. Vorzügl. Verpfleg. u. Ausb. in Hauswirtschaft, wissensch. u. Handelsfächern. Sport. Ia. Refer.

Kinder-Erholungsheim Sonnenschein
Königsfeld im Schwarzwald.
770 Meter ü. Meer.
Kleines Familienheim.

Landheim Martin-Magsaam
Wimpfen am Neckar
Erholungsaufenthalt für Kinder täglich 2.50 Mk., jg. Mädchen 3 Mk.

Ende März erschienen als Broschüre im Umfang von ca. 3 Bogen von
Dr. Paul Rohrbach:
Briefe über
DEMOKRATIE UND PAZIFISMUS
an ihre staatsmännischen Gegner und Freunde
Preis 1 M.
zuzüglich 20 Pfg. Versandgebühren
Der Verfasser schreibt von keinem Parteistandpunkt, sondern betrachtet Demokratie u. Pazifismus unter den Gesichtspunkten des nationalen Gedankens u. der auswärtigen Lage. Was er gibt, sind praktische Grundlinien einer Politik, die sich unmittelbar auf die Erneuerung v. Deutschlands Stellung unter den Weltvölkern richtet. * Zugleich ein Wort zur Präsidentenwahl
*
Kultur- und Wirtschaftsverlag G. m. b. H., Dresden-A. 1
Fernsprecher 22131 u. 29077 — Marienstraße 16 — Postscheckkonto: Berlin 32532

Junges **Mädchen** aus guter Familie sucht Stellung im Haushalt. Gemeinsames Arbeiten mit der Hausfrau erwünscht.
Anna Steffen, Altona
Köhlbrandtreppe 1.

Haustochter!
Predigtamtskandidat sucht für seine 21jähr. Braut (Lehrerinnenexamen, 2 Sem. stud. theol. et phil.) zum 15. April oder 1. Mai eine Stelle als **Haustochter** zur Erlernung des Haushalts bei völligem Familienanschluß ohne gegenseitige Vergütung im Pfarrhause Mitteldeutschlands. Möglichkeit zur Vervollkommnung im Orgelspiel erwünscht.

Zwei Damen oder ein Ehepaar finden
freundliche Aufnahme
bei voller Pension (täglich 4 M.)
in italienischem Landhaus
an der Riviera
zwischen San Margherita u. Rapallo.
Liese Weiß, San Michele-Pagana Case Nuove (Rapallo (Italien).

Strebsame Leute
finden lohnende Beschäftigung. Zuschriften an **Merkur, Leipzig-Anger,** Krönerstraße 16.

Zu verkaufen:
Christliche Welt, Jahrgänge 1904—1917 gebunden, 1918—1921 ungebunden, sämtlich gut erhalten. Angebote an Frau Dr. **Eugen Dürr,** Wwe., **Hall** (Württemb.), Gartenstraße 44, I.

Monatlich zwei Doppelnummern — Im Inland monatlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland für den Monat April Goldmark 1.—; im Auslande für das Vierteljahr April—Juni Goldmark 3.—; Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Doppelnummer Gm. —.60. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile Goldmark 0.20, bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) Goldmark 0.15. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 2422. — Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha-Stuttgart — Auslieferungsort Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 16. April

Dieser Nummer liegen bei: Prospekte **Leopold Cordier, Evangelische Jugendkunde** (Verlag Friedrich Bahn, Schwerin i. M.), **Sommer-Sonnentage in Japan und China** (Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen), und **Carl Chr. Bry, Verkappte Religionen** (Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha-Stuttgart). Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.